



UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y ANTROPOLOGÍA

PERSONA, FAMILIA Y SOCIEDAD EN PAUL RICOEUR.

Bases conceptuales para la Fundación Familias Mundi

TESIS DOCTORAL
Presentada por el licenciado
WALTER GUILLÉN SOTO

Directores

Doctor MARCELINO AGÍS VILLAYERDE

Doctor AGUSTÍN DOSIL MACEIRA

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2016

Memoria realizada por Walter Guillén Soto para la obtención del grado de doctor por la Universidad de Santiago de Compostela, dirigida por el doctor Marcelino Agís Villaverde, catedrático de Filosofía del Departamento de Filosofía y Antropología de la Facultad de Filosofía y co-dirigida por el doctor Agustín Dosil Maceira, catedrático jubilado de la Facultad de Psicología de la USC.



Walter Guillén Soto
(Autor)

INFORME DEL DIRECTOR

Como directores de la tesis doctoral elaborada por D. Walter Guillén Soto sobre el tema “Persona, familia y sociedad en Paul Ricoeur. Bases conceptuales para la Fundación Familias Mundi”, informamos que el trabajo, realizado con rigor y meticulosidad, cumple los requisitos exigibles para que se proceda a su presentación y defensa pública en la Universidad de Santiago de Compostela.

Santiago de Compostela, 3 de noviembre de 2016.

Marcelino Agís Villaverde

Director

Agustín Dosil Maceira

Co-director



DEDICATORIA

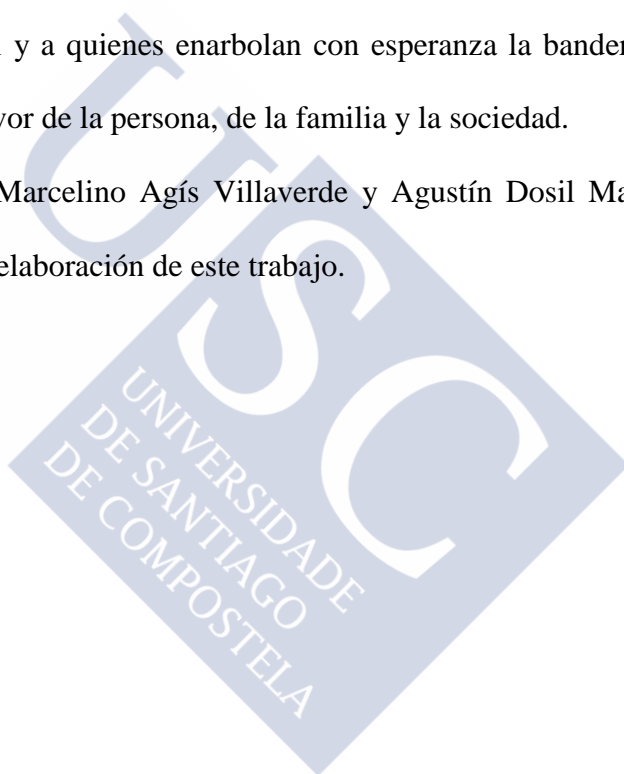
Al Apóstol Santiago, hombre pleno que con su vida y desde su sepulcro ha constituido una familia que une pueblos y sociedades en torno a la fe, la bondad y el amor.

A Don Bosco, en el bicentenario de su nacimiento.

Al Cardenal Oscar Andrés Rodríguez Madariaga, ejemplo vivo de coherencia y padre espiritual mío.

A Familias Mundi y a quienes enarbolan con esperanza la bandera de su ideal noble e inextinguible a favor de la persona, de la familia y la sociedad.

A los profesores Marcelino Agís Villaverde y Agustín Dosil Maceira, por su orientación y ayuda en la elaboración de este trabajo.



ÍNDICE

	Págs.
Introducción	10
1. Qué hicimos	10
2. Cómo lo hicimos	15
Primera Parte: Paul Ricoeur en el marco del Pensamiento Contemporáneo	17
Capítulo I: La impronta existencialista y personalista	18
A. Coincidencias y disonancias en el círculo de las influencias de Ricoeur	18
B. El “Mundo” de Marcel, Mounier, Ricoeur y Lévinas	20
C. Itinerarios Intelectuales	23
1. Itinerario de Lévinas	24
2. Itinerario de Ricoeur	24
Capítulo II: Paul Ricoeur o la “Vía Larga” del pensamiento	26
A. Ascesis formativa para llegar a ser un gran filósofo	27
1. Los inicios: años treinta y cuarenta	28
2. Tradición reflexiva francesa	29
3. El Personalismo de Mounier	32
4. El encuentro con Gabriel Marcel	33
B. El descubrimiento de la Fenomenología: los años 50	34
C. La orientación Hermenéutica (1960-1990)	37
D. Etapa final: La búsqueda de una filosofía aplicada (1990-2005)	41
Capítulo III: Travesías y empresas filosóficas del joven Ricoeur	44
A. La visión existencialista: Ricoeur, Marcel y Jaspers	44
1. El existencialismo de G. Marcel	45
2. Ricoeur y la recepción del existencialismo de Marcel	48
3. El Existencialismo de Karl Jaspers	56
B. E. Mounier y el Personalismo	58
1. Aquiescencias personalistas de Mounier	59
2. La original comunidad de <i>Les Murs Blancs</i>	64
3. P. Ricoeur, ¿Un filósofo personalista?	66
C. El vínculo con Emmanuel Lévinas	67
Segunda Parte: Persona, Familia y Sociedad. La aportación ricoeuriana	70
Capítulo IV: Paul Ricoeur: el hombre y el fenomenólogo	71
A. El ser humano	72
B. El fenomenólogo	80

Capítulo V: La persona en la fenomenología de Paul Ricoeur	84
A. Persona en las reflexiones anteriores a Ricoeur	84
B. La persona en la fenomenología ricoeuriana	85
1. “Muere el Personalismo... vuelve la persona”	86
2. Estatuto epistemológico para la persona que vuelve	88
C. Fenomenología de la persona capaz	89
1. Desde la semántica y desde la pragmática	89
2. Un retrato “fenomenológico” de la persona capaz	90
2.1 Capacidades individuales	92
2.2 Capacidades sociales	98
D. Persona capaz, aunque falible	99
E. La persona, un buen samaritano	103
1. El “Prójimo” y el “Socius”	104
F. La humanidad, el proyecto de la persona	106
G. Una antropología realista	107
Capítulo VI: Familia, Sociedad e Instituciones	109
A. Fenomenología de la familia	109
B. Sociedad e Instituciones	113
Tercera Parte: Hermenéutica del Sí-Mismo	118
Capítulo VII: Persona en la Hermenéutica ricoeuriana	119
A. Ricoeur y su inserción Hermenéutica	119
1. De la Fenomenología a la Hermenéutica	120
B. Constitución y reconocimiento del sí: etapas	127
1. La referencia <i>identificante</i> de la persona (enfoque semántico) ...	129
2. Reflexividad de la enunciación (enfoque pragmático)	131
3. La acción sin agente	132
4. De la acción al agente	135
5. Reconocimiento de Sí: la auto-designación	141
6. El Reconocimiento intersubjetivo o mutuo	143
C. Luchas por el reconocimiento intersubjetivo	144
1. Amor y reconocimiento intersubjetivo: la confianza en sí mismo ..	144
2. El reconocimiento en el plano jurídico: el respeto de sí	145
3. Brega desde la estima social por el reconocimiento mutuo	146
D. Estados de paz o derrota del desconocimiento mutuo	147
Capítulo VIII: De la Identidad personal	149

A. Acerca de la Identidad	149
B. El proyecto reflexivo de <i>Sí mismo como otro</i>	150
C. Identidad Narrativa	155
D. Identidad personal: mismidad, ipseidad	161
1. La Identidad-mismidad	165
2. La Identidad-Ipseidad o Identidad reflexiva	166
E. La Alteridad	169
Cuarta Parte: Ontología de la Hermenéutica del Sí	176
Capítulo IX: ¿Qué clase de ser es el Sí?	177
A. La triple armazón de la Hermenéutica	179
1. El análisis como aproximación indirecta a la reflexión	179
2. La apuesta ontológica por la Ipseidad	181
3. Ipseidad y alteridad.....	183
B. El trípode de la pasividad y de la alteridad	184
1. El cuerpo propio o la carne, como anclaje del Sí	184
2. La alteridad del otro o un Sí afectado por otro distinto de Sí	186
3. La conciencia como tercera experiencia de alteridad-pasividad	187
Quinta Parte: Hermenéutica práctica o Hermenéutica del obrar humano	189
Capítulo X: El <i>Ethos</i> ricoeuriano	190
A. El Sí imputable	190
1. Motivación y puntualizaciones	191
2. Filosofía moral y rodeos hermenéuticos	195
B. La Ética de Paul Ricoeur o el <i>Ethos</i> personal ricoeuriano	196
1. Tensión hacia una vida buena	198
1.1 Virtudes de la vida buena	201
2. Con y para con otros	203
2.1. Justicia, solicitud por el otro y amistad	203
3. En instituciones justas	209
3.1 Virtudes en las instituciones justas.....	211
4. La justa parte o la herencia de la Ética a la Moral	213
C. La moral del Sí	215
D. La sabiduría práctica del Sí	217
1. El Conflicto en la Vida Moral	218
2. Juicio Moral en situación: convicción y sabiduría práctica	221
2.1 El Juicio Moral en situación	222

2.2 La Convicción	222
2.3 La Sabiduría Práctica	223
E. A modo de colofón	225
Sexta Parte: El humanismo ricoeuriano en la organización Familias Mundi ...	227
Capítulo XI: Mímesis I o la prefiguración de la propuesta humanista ricoeuriana ..	228
A. Bases del humanismo de Paul Ricoeur	229
1. Línea Uno: Los Poderes Básicos	230
2. Línea Dos: Exigencia de reconocimiento o recurso a los demás ...	231
3. Línea Tres: El intercambio y el vínculo	232
B. Acervo ricoeuriano sobre la persona, la familia y la Sociedad	232
C. Prospecto fundamental de la organización Familias Mundi	235
1. Erigir la democracia más pequeña en el corazón de la sociedad	236
2. Creación de la organización Internacional Familias Mundi	237
Capítulo XII: Mímesis II y III: la con-figuración y re-figuración de una propuesta humanista	240
A. Planificación estratégica de la Fundación Familias Mundi: los principios .	241
1. Concepción del plan y generalidades de la primera estrategia	241
2. La familia, una oportunidad para personalizarnos y educarnos cívicamente	258
3. Para vivir en común: sociedad e instituciones justas	261
B. Mímesis III o la re-figuración humanista de Familias Mundi	264
Conclusiones	267
Bibliografía	274
A. Fuentes	274
1. Libros de Paul Ricoeur	273
2. Artículos y otros textos de Paul Ricoeur	278
B. Bibliografía secundaria	319
1. Libros sobre Paul Ricoeur	319
2. Artículos y capítulos de libro sobre Paul Ricoeur	324
C. Bibliografía general	338

INTRODUCCIÓN

“Una obra culmina su camino en el acto de lectura (...) La lectura es una suerte de lugar de conflicto.

Es un conflicto central entre lo que propone la obra y lo que el lector aporta con sus expectativas, sus rechazos”.

Paul Ricoeur.

1. *Qué hicimos*

El plural que abre la memoria no es mayestático. Jamás. Simplemente fue la mejor grafía pensada para manifestar que no fue un trabajo solitario, sino una construcción hecha a varias manos: las de Ricoeur primeramente; las de Marcel, Jaspers, Mounier y Lévinas; además, las del director y del codirector de la tesis, y las mías, tal vez las menos meritorias puesto que a veces fueron únicamente digitadoras de textos, citas e interpretaciones.

Aquellas manos especiales proporcionaron insumos privilegiados; otras, orientaciones y apoyos bibliográficos, mientras las últimas revisaron textos, desgajaron documentos y paulatinamente fueron trenzando la memoria doctoral sobre tres temas filosóficos, básicamente analizados desde las tesis y propuestas del intelectual francés Paul Ricoeur (1913-2005): *persona, familia y sociedad*.

La tarea emprendida hace un buen tiempo no ha sido simple, debido sobre todo a la vía larga, a los rodeos característicos de la reflexión de Ricoeur, a su volver a escritos anteriores y luego avanzar sobre sentidos complementarios o nuevos de conceptos ya revisados y a los tres tópicos de esta investigación que se encuentran en varios y diferentes escritos suyos.

Esta percepción-convicción del investigador acerca de la complejidad se asocia a un apoyo sustentado en la autoridad intelectual, académica y amical del estudioso, discípulo y *prôche* de Ricoeur, Marcelino Agís Villaverde (2011) quien cincela el siguiente juicio: “La obra de Paul Ricoeur puede ser considerada fiel expresión de la filosofía del siglo XX y exponente paradigmático de un nuevo talante filosófico para el siglo XXI”¹.

Escritos de Ricoeur fueron el hontanar donde abrevamos amplia, respetuosa y concienzudamente, siempre conscientes de no haber logrado capturar sino un limitado porcentaje de sus propuestas sobre la *persona*, la *familia* y la *sociedad*. Adelantamos la tarea en total adhesión al riel de reflexión trazado por el mismo hermeneuta de no confundir filosofía y teología, filosofía y confesión religiosa -en lo que él se mantuvo siempre fiel-.

Hicimos una excepción a este riel para recordar aquí un premio otorgado a Ricoeur, pues nos pareció un indicador adicional de su significatividad. Cuando en 2003 recibió el Premio Internazionale Paolo VI, que se concede a aquellas personas que “con sus estudios y sus obras han contribuido al crecimiento del sentido religioso en el mundo” (Finalidad del Instituto Paolo VI), el Papa Juan Pablo II lo justificó al subrayar que “su investigación muestra cuan fecunda es la relación entre la filosofía y la teología, entre la fe y la cultura; relación que, como recordé en la Encíclica *Fides et Ratio*, debe instaurarse y estar marcada por la circularidad”².

Trabajamos con Ricoeur, Marcel, Mounier y Lévinas, quienes conformaron una auténtica comunidad intelectual y filosófica, demasiado fecunda y ejemplarizante por lo fraternal, dialogante, abierta, ecuménica y respetuosa al extremo de búsquedas, respuestas, discrepancias; comunidad que no anuló, ni opacó ni colmó de incienso a sus miembros. Valioso subrayar que estos intelectuales encarnaron en sus existencias las posturas y valores con que tejieron sus escritos, en especial sobre los temas decididos y trabajados en esta memoria doctoral.

Además de los infaltables capítulos de esta clase de trabajos, construimos un corpus teórico intitulado *Persona, Familia y Sociedad en Paul Ricoeur*, que

¹ AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*, Fundación E. Mounier, Madrid 2011, p. 13.

² JUAN PABLO II, “Alocución del Santo Padre Juan Pablo II en la entrega del ‘Premio Internacional Paolo VI’, sábado 5 de julio de 2003”, en OSSERVATORE ROMANO, 2003, 5 de Julio.

desplegamos a través de una arquitectura que nos pareció muy apropiada. Luego de la introducción y los asuntos metodológicos, elaboramos la PRIMERA PARTE donde ubicamos a nuestros filósofos en cuanto a sintonías, coincidencias y situaciones, su “mundo”, sus travesías y sus empresas filosóficas; asimismo encontramos tópicos como la recepción y la inquietud ricoeurianas acerca de los existencialismos de Marcel y de Jaspers, la postura personalista y un recorrido por la comunidad de *Les Murs blancs*, y unos renglones sobre Lévinas. Terminamos aquí preguntándonos si Ricoeur puede o no ser considerado un filósofo personalista.

Cinco partes continúan la arquitectura. En la SEGUNDA PARTE consignamos las reflexiones fenomenológicas del filósofo Ricoeur acerca de la Persona, la Familia-comunidad y la sociedad e instituciones, y unas reflexiones acerca de la coherencia de Ricoeur entre su pensamiento, sus escritos, sus pronunciamientos y su obrar. Vivió él en una época compleja y complicada en varios campos, especialmente en lo político, y la vivió en profundidad hasta el punto de ser llamado y estudiado como “un filósofo en la ciudad”³.

La PARTE TERCERA recorre los rodeos hermenéuticos en torno a la concepción narrativa de la identidad personal, donde hallamos reflexiones creadoras de sus dialécticas, la de la mismidad y la ipseidad, la del sí mismo y del otro, y la de la alteridad. La CUARTA PARTE está dedicada a mostrar la ontología que le corresponde al Sí. La PARTE QUINTA prolonga la vía larga de su trabajo alrededor de la hermenéutica del obrar humano o hermenéutica práctica o filosofía práctica o la dimensión de imputabilidad/ responsabilidad del *ipse*. Nuestra propuesta, consecuente con el humanismo ricoeuriano y que mediante el desarrollo de las Mímesis I, II, y III construimos junto con Miembros de su Patronato, la entregamos a la Organización Familias Mundi, SEXTA PARTE con la que igualmente completamos esta tesis doctoral.

Luego de lecturas, reflexiones, búsquedas y testimonios juzgamos que existe una ruta sensata para abordar al fenomenólogo y hermeneuta: buena parte de sus posturas en temas de la tesis es necesario estudiarlas en sintonía con Marcel, Jaspers, Mounier y Lévinas. Otras, en disonancia con ellos, y finalmente, los *propios tópicos*, únicamente en sus escritos.

³ DOSSE, François, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida* (1913-2005), Fondo de cultura económica, Buenos Aires 2013, p. 9.

A Marcel, Jaspers, Mounier, Lévinas y Ricoeur los mantuvimos siempre en vasos comunicantes por la comunidad intelectual que conformaron y por los ejes temáticos iluminadores del trabajo, que en diferentes medidas, experiencias y posturas fueron abordados por ellos. Por esto, donde encontramos en los intelectuales rizomas de futuros desarrollos, ampliaciones y nuevos sentidos, ambigüedades encriptadas o aporías no resueltas, entendimos que el campo estaba abonado para que el hermeneuta y filósofo práctico jalonara hacia una performatividad creciente, pero inacabada siempre de reflexiones.

Es muy fácil darse cuenta de una mecánica dialogante mediante la que fuimos presentando cercanías y disimilitudes generadas por Ricoeur en relación con los otros filósofos mencionados, pues de esta manera nuestro documento adquiere mayor significatividad.

Con esta enjundiosa provisión, nos atrevimos a tallar una propuesta teórica para el fortalecimiento humanista de la Organización Familias Mundi. Con este corpus teórico de Ricoeur tejimos actitudes, valores y virtudes como sugerencias –ojalá contagiosas– con las que Familias Mundi crezca como organización humanista y, al cumplir su misión vaya acercando y haciendo realidad cada día su sueño establecido en la misión/visión institucional.

Más allá de los aprietos de la búsqueda, de la comprensión y de la redacción, deseamos que nuestro escrito, serio y propositivo, constituya un soporte invaluable para optimizar la gerencia estratégica de la Organización.

Por ello, no ha sido ni será inocua la labor puesto que hemos procurado hacerla germinar en copiosas, pujantes y activas semillas intelectuales, vitales y prácticas, que ahora, al concluir el estudio, se presentan como promisorias de siembras abundantes y de opimas cosechas, encapsuladas en un humanismo sensato, dialogal e incisivo.

Hoy, nadie duda de la convicción ricoeuriana, epígrafe con el que no solamente encabezamos, sino que la imprimimos a manera de sello y objetivo de nuestro trabajo. Labor anterior consistía en descubrir exclusivamente lo que había querido proponer un autor. Y ello con un agravante: el esfuerzo se volcaba hacia la literalidad del texto. En consecuencia, el responsable de ese ‘encargo’ se reducía a callar ante las solicitudes intelectuales y vivenciales provocadas en él durante la lectura, pues debía atenerse a la

imperiosa imposición de separarse de la fascinación de lo connotativo para ubicarse exclusivamente en lo denotativo.

Complaciente, pero humilde, estaría nuestro hermeneuta y filósofo práctico al darse cuenta de que desde hace algunos años el lector o el estudioso tienen palabras que decir, sentidos que descubrir, cauces connotativos que vadear, con lo que emerge el “conflicto”, donde afloran sentidos nuevos u horizontes repotenciados. El conflicto deviene porque no existen lecturas únicas, absolutamente unívocas, pues cada intérprete adiciona, modifica o elimina al menos un elemento de sentido y el autor no alcanza la univocidad en la concreción de su pensamiento, tal vez porque la equivocidad se halla incrustada en el lenguaje mismo. Además, tanto autor como intérprete llevan al texto sus precomprensiones sobre la vida, el mundo, los acontecimientos y las personas.

“*Comprendre, c’est se comprendre devant le texte*” sintetizó el filósofo de Valence⁴, lo que nos autoriza a expresar también que *lire, aussi, c’est se comprendre devant le texte*. A medida que el lector va avanzado en la lectura de un texto, él mismo va dejando de ser el mismo y el texto va siendo modificado. Ni texto ni lector serán ya los mismos.

Sin embargo, dichas modificaciones no suceden automáticamente. Se requiere que el lector se disponga a establecer empatía con el texto y con su autor. En *Finitud y culpabilidad*, Ricoeur cuando diserta acerca del símbolo nos instruye al respecto:

“‘hay que comprender para creer, pero hay que creer para comprender’... no es un círculo vicioso, menos aún mortal: es un círculo lleno de vida y estimulante... en efecto, el intérprete no se aproximará jamás a lo que dice su texto, si no vive en el *aura* del sentido en cuestión”⁵.

Trae nuestro filósofo una cita de Bultmann que apuntala la sugerencia del *aura*. “El supuesto previo de toda comprensión es la relación vital del intérprete con la cosa de la que, directa o indirectamente, habla ese texto”⁶.

⁴ RICOEUR, Paul, *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris 1986. p. 116

⁵ RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Traducción de Cristina de Peretti. Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, Editorial Trotta, Madrid 2011, p. 485.

⁶ BULTMANN, R, *Glauben und Verstehen*, pp.49, Citado por RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, p. 485.

2. Cómo lo hicimos

Durante el desarrollo de los créditos para poder continuar la elaboración de la memoria doctoral tuve la oportunidad de conocer mejor la Organización Internacional Familias Mundi. La ocasión se agregó a los ya varios años de participación en congresos y encuentros con miembros del Patronato y de colaboración en diferentes actividades y en distintos lugares.

Dicha cercanía física, intelectual y pastoral fue una orilla desde la que indagamos la orilla complementaria, que no fuera árida y sí llena de vegetación y de ingentes posibilidades de cosecha. Juntos, director, codirector e investigador la reconocimos en Paul Ricoeur ¿Cuál sería el puente que tenderíamos de orilla a orilla?

Experiencia y conocimiento se unieron para resaltar la misión de Familias Mundi como educadora de personas, que conforman familias insertas en sociedades determinadas y las teorías fenomenológica, hermenéutica y práctica de Paul Ricoeur. Surgió entonces el título: *Persona, Familia y Sociedad en Paul Ricoeur. Bases conceptuales para la Fundación Familias Mundi*.

Propuse, con el aval de la Organización Familias Mundi, el tema de la memoria a la Universidad y, luego de la aceptación, intercambiamos ideas, senderos y rumbos con el director y el codirector. La tarea comenzaba con la consulta responsable de obras de Ricoeur y de autores estudiosos de él. Me fueron indicadas obras determinadas del filósofo, pero necesariamente varios conceptos y sentidos exigieron abrir el abanico de consultas, como puede constatarse en las referencias bibliográficas.

Esta paciente obra la desarrollamos en el Capítulo Primero, dedicado a la filosofía de Ricoeur; que tiene el alcance y el valor de ser “su síntesis”. Fueron los tres momentos o etapas (filosofía reflexiva, fenomenología husserliana y la variante hermenéutica) el buen cirineo que nos indicó el camino durante nuestra revisión, camino mediado por el aporte de conversaciones con nuestro director de tesis, de la lectura concienzuda de diferentes textos sobre Ricoeur y de la revisión de algunos de sus escritos.

El material se fue estructurando en los capítulos que figuran en el Contenido, una y otra vez revisado, adicionado con nuevos insumos y mejorado en su cohesión y coherencia. El proceso continuó con la revisión de documentos de Familias Mundi y con este valioso material junto a la excelente disposición de los miembros de su Patronato compusimos la última parte de esta memoria.

Nos parece útil solicitar a los lectores y usuarios de esta tesis doctoral la lectura pausada de las citas que fueron ubicadas debajo de cada una de las partes que componen el escrito. Son posturas de Ricoeur que hemos considerado claves necesarias, especie de filones, síntesis de cada pieza teórica.

En cuanto a los títulos encerrados en cuadros y ubicados inmediatamente después de los grandes apartados de la memoria declaramos que no son un índice de contenido sino indicadores de lo que van a encontrar los lectores y al mismo tiempo expresiones que pretenden animar hacia una lectura reflexiva y suscitar curiosidades o intereses intelectuales. Asimismo, advertir que al hallar ideas reiterativas se debe buscar lo que van agregando a los sentidos y alcance de conceptos.

Aquí y así finaliza una tarea, la nuestra, pero a la vez es el momento y hora donde comienzan otras: los caminos abiertos por el texto y las lecturas realizadas, que a buen seguro serán decisivas para futuros trabajos e investigaciones. De esta manera dilataremos la gesta del filósofo y jalonaremos la vida y obra de quien fue y será siempre un “decidido adversario del absurdo, un profeta del sentido”⁷.

Serán los lectores, beneficiarios y quienes luego de múltiples rodeos expandirán incesantemente los círculos de sentidos, como cuando arrojamos piedrecitas a un lago. El lago son las aguas ricoeurianas y esas piedrecitas los nuevos sentidos con que los lectores congratularán a nuestro fenomenólogo, hermeneuta y filósofo práctico porque les permitió estar de acuerdo con el epígrafe transcrito: “Una obra culmina su camino en el acto de lectura...”.

⁷. DOSSE, François, Op. Cit, p. 485.

PRIMERA PARTE:

PAUL RICOEUR EN EL MARCO DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

“Me gustaría caracterizar la tradición filosófica que yo reclamo para mí, con tres trazos: está en la línea de una filosofía reflexiva; habita en el movimiento de la fenomenología husserliana; y quiere ser una variante hermenéutica de esta fenomenología”

Paul Ricoeur: “Autocomprensión e historia”

CAPÍTULO I:

LA IMPRONTA EXISTENCIALISTA Y PERSONALISTA

- Una comunidad de intelectuales y académicos
- Filósofos en la gran guerra y en la segunda guerra mundial
- Filósofos en campos de concentración
- Pensadores ecuménicos
- El “mundo” individualista y el colectivista
- La egología predominante en la tradición reflexiva francesa
- Del pensamiento a la acción
- Descentramiento hacia la persona concreta como sujeto hablante, activo, sufriente, ético y político
- ¿Filósofos creyentes o Creyentes filósofos?
- Ricoeur y sus periodos filosóficos
- Etapas intelectuales de Lévinas

A. Coincidencias y disonancias en el círculo de las influencias de Ricoeur

Aludimos antes a la comunidad innovadora en muchos sentidos, que los filósofos que ya hemos nombrado conformaron, dinamizaron y vivieron. Fueron colegas que reconocieron sinceros y profundos sentimientos de cercanía, amistad y respeto, palabras que devinieron significativas para el cometido en que estuvimos empeñados.

Marcel, Mounier y Lévinas vieron los días y los anocheceres de sus patrias y del continente europeo antes que Ricoeur. Marcel nace el 7 de diciembre de 1889; el 1 de abril de 1905 Mounier, y Lévinas el 12 de enero de 1906. Siete años después de éste último nació, el 27 de febrero, Ricoeur.

Los cuatro filósofos sobrevivieron a las catástrofes de las dos guerras mundiales, bajo diferentes situaciones, condiciones y tareas. Así, Marcel en la Gran Guerra -que hoy algunos, tras el centenario de la conflagración, llaman la “Gran Guerra Europea”-, sirvió en la Cruz Roja buscando y recopilando noticias sobre el destino de soldados desaparecidos. Con sus noticias estaba en condiciones de entregar una respuesta clarificadora a las familias que indagaban por los suyos. Este servicio lo llevó a considerar la guerra desde una mirada existencial, es decir, a revisar sus efectos sobre los seres humanos y a reflexiones y escritos consecuentes.

La Segunda Guerra Mundial llevó a Mounier a vivir la experiencia como preso en una cárcel bajo la acusación de ser jefe de un movimiento clandestino. Allí acometió una huelga de hambre como actitud y acción de protesta. Lévinas fue reclutado por los aliados para que fungiera como intérprete de ruso y de alemán, luego hecho prisionero y llevado a Hannover, pero tratado de manera diferente a los judíos, o por su nacionalidad francesa o, como expresó Ricoeur “(porque) las SS no dirigieron jamás estos campos y de este modo Ikor y Lévinas no fueron molestados”⁸. Ricoeur, movilizado, fue responsable de una unidad, hecho prisionero de guerra y permaneció cautivo en un campo de prisioneros hasta la finalización de la guerra en 1945.

De una u otra forma, estas experiencias se ubicaron en buen lugar dentro de las reflexiones y escritos de los filósofos en estudio y les ayudaron en la construcción de algunos de sus postulados. Cuatro pensadores que comparten amistad, no incondicionalidades; convivencia y debate constructivo, pero no servidumbres; enseñanza y cierta forma de discipulado; compañerismo, no “obligaciones intelectuales”; orientaciones, no seguimientos; en permanente diálogo de apropiaciones y reinterpretaciones, no de copias sucedáneas; raíces, no frutos iguales; aportes coincidentes unos, discrepantes otros; propuestas, no dogmatismos, todo ello expuesto y custodiado en sus variados escritos autobiográficos y filosóficos al mismo tiempo, o filosóficos solamente, nunca concluyentes, con textura de estilo ameno, propositivo e incisivo siempre.

No pasamos por alto que, junto a estos cuatro filósofos de raigambre cristiana, vivieron y escribieron en Francia otros pensadores y escritores acunados en diferente orilla no religiosa, como son los casos de Sartre, de Camus y de Garaudy. Todos ellos,

⁸ RICOEUR, Paul, *La crítica y la convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc de Launay*, Editorial Síntesis, Madrid 1995, p. 34.

con sus motivaciones, intereses intelectuales, rasgos de carácter y aperturas de espíritu nos legaron enjundiosas enseñanzas, entre ellas la de vivir y escribir, no en rieles de estilo binario, sino en callejones donde debatieron y propusieron, pero sin renunciar a sus sólidas y serenas convicciones, bien religiosas, bien filosóficas. Se trata de un modo de conducirse abierto y sin prevenciones, de una comunidad académica e intelectual - como debieran ser todas ellas-, en línea de un auténtico y, al mismo tiempo, añorado ecumenismo.

B. El “mundo” de Marcel, Mounier, Ricoeur y Lévinas

Las personas, y con mayor razón los estudiosos y los escritores, se comprenden mejor cuando se recuerda y se estudia el “mundo” (significación heideggeriana) en que vivieron y escribieron. ¿Cómo puede ser descrito, desde las necesidades del estudio, ese mundo? ¿Cuáles eran aquellas circunstancias o sucesos que proporcionan una base sólida para entender mejor las posturas filosóficas de estos escritores?

Dentro de la brevedad requerida al ponderar la totalidad del estudio, mencionamos de ese mundo el individualismo y el colectivismo; los procesos intelectuales y académicos como la tradición reflexiva francesa; y la mediación que ejercieron, en sus vidas y posturas, las confesiones cristianas de nuestros intelectuales.

Mounier describe el individualismo como una estructura que todo lo permea y al mismo tiempo manipuladora hacia “el aislamiento y la soledad, la desconfianza, el cálculo y las reivindicaciones”⁹. Este individualismo no podía mostrar una auténtica y real inclinación por la persona concreta, porque su concepción del hombre era una entelequia. Tampoco el colectivismo –en su versión marxista- presentaba una solución alternativa en esta búsqueda para re-centrar la persona singular, concreta, pues su preocupación estaba puesta en la humanidad toda, desconociendo “la realidad íntima del hombre, la de su vida personal: En el mundo de los determinismos técnicos, igual que en el de las ideas claras, la persona no tiene sitio... (el) *optimismo del hombre colectivo, que recubre un pesimismo radical de la persona*”¹⁰.

⁹ MOUNIER, Emmanuel, *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y cristianismo*, Ediciones Taurus, Madrid 1976, pp. 51-52.

¹⁰ Ibid., p. 55.

Las condiciones de intelectuales y de académicos de los filósofos del estudio obligan a revisar lo que agitaban con sus discursos y escritos en relación con la firmeza con que el individuo y sus intereses específicos absorbían el centro de todo, de reflexiones y decisiones. Esta postura era privilegiada y estaba aupada, de tiempos, por el *Cogito* cartesiano en la tradición reflexiva francesa¹¹. Predominaba una ‘egología’, o sea, discursos alrededor de un sujeto pensante (Descartes), o transcendental (Kant). Era un Yo “sin existencia concreta, impersonal y a-histórico”¹².

Era un Yo robusto, éste de las filosofías del sujeto, o en mejor y feliz expresión, estilos de reflexión que iban surgiendo en la medida en que se daban los debates¹³; entonces se asignó el uso del “yo” como paradigmático en estos estilos reflexivos:

“Je tiens ici pour paradigmaticque des philosophies du sujet que celui-ci y soit formulé en première personne - ego cogito -, que le «je» se définisse comme moi empirique ou comme je transcendantal, que le «je» soit posé absolument, c'est-à-dire sans vis-à-vis autre, ou relativement, l'égologie requérant le complément intrinsèque de l'intersubjectivité. Dans tous ces cas de figure, le sujet c'est «je ». C'est pourquoi l'expression philosophies du sujet est tenue ici pour équivalente à philosophies du Cogito”¹⁴.

Pero esa robustez se fue agrietando —en fin de cuentas se trataba de un constructo— y las interpelaciones y argumentaciones de las que eran pacientes las filosofías del sujeto o filosofías del *Cogito* apresuraron ese descentramiento del yo hacia y en favor de un sujeto “concreto encarnado: hablante, activo, sufriente, ético y político que se manifiesta en el quehacer práctico de la persona”¹⁵.

Este paso adelante no pretendió proscribir esas filosofías del sujeto, sino fue un esfuerzo por privilegiar la búsqueda y la aceptación de ciertos consensos, que en expresión de Dosse, eran la diferenciación de estos estilos de la simple intuición y de la

¹¹ Cf. RICOEUR, Paul, “Xustiza e verdade”, conferencia pronunciada en el Salón de Actos de la Facultad de Medicina, Universidad Santiago de Compostela, 27 de febrero de 1996. (Texto original en francés publicado como “Justice et vérité”, en RICOEUR, P.: *Le Juste* 2, Ed. Esprit, París 2001).

¹² PENA MOURIZ, José, *La metáfora en la obra de Paul Ricoeur*, Editorial Danú, Santiago de Compostela 2010. p. 102.

¹³ RICOEUR, Paul, “Xustiza e verdade”. (Citado)

¹⁴ RICOEUR, Paul, *Soi- même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, p. 14.

¹⁵ PENA MOURIZ, José, Op. Cit., p. 153.

proyección inmediata del cogito. Ante el interrogante si el yo se podía conocer directamente a sí mismo, Ricoeur respondió que “evitando las trampas del subjetivismo e instituyendo la distancia crítica de un ‘yo’ objetivado en un ‘sí mismo’”¹⁶. Este aserto es subrayado por Agís Villaverde con esta elaboración: “El sujeto no se conoce a sí mismo directamente, sino tan solo a través de los símbolos depositados en su memoria y en su imaginario por las grandes culturas... El yo no puede ser analizado a partir de sí mismo, sino a través del gran desvío (détour) de los signos, símbolos y las figuras de la cultura, de donde resulta la imposibilidad de una hermenéutica única y universal”¹⁷.

Todo este trasegar en torno del “yo”, provocó una ampliación de la tradición reflexiva, que de acuerdo con Esquirol i Calaf “consistió en haber pasado del pensamiento a la acción, en haber abordado al hombre como actor de sus actos. En este sentido, la cuestión ¿quién hace algo? es la cuestión central”¹⁸.

Anticipándonos –y bastante– juzgamos de buena ventura abonar buena parte de esa ampliación a Ricoeur, precisamente debido al *Sí* acuñado por nuestro filósofo, quien escribió que “l’herméneutique du soi se trouve à égale distance de l’apologie du Cogito et de sa destitution”¹⁹, es decir, lo que frecuentemente aparece en sus escritos: el *Sí*, pero ni con las filosofías Cogito ni con las anti-Cogito.

Componente de ese mundo que estamos sobrevolando fueron igualmente las confesiones religiosas de estos filósofos, adhesiones ligadas todas al cristianismo en sus vertientes protestante y católica, y al judaísmo. Marcel, del protestantismo al catolicismo, y Mounier, en el catolicismo, insertaron en sus tesis datos de su confesión católica y lucharon por re-posicionar elementos y posturas de la tradición, actualizándolos especialmente en un tema que resultaba necesario debido a las experiencias desastrosas de las guerras: la recuperación del carácter sagrado de la persona humana.

¹⁶ DOSSE, François, Op. Cit., al recordar debates y encuentros Ricoeur-Greimas, p. 355.

¹⁷ AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, Op., Cit., p. 65.

¹⁸ ESQUIROL I CALAF, J. M., “Entrevista a Paul Ricoeur”, Revista *El Ciervo*, Barcelona mayo 1991, p. 19.

¹⁹ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 15.

Lévinas expresó su convicción religiosa profunda al afirmar que “el único punto firme que puede asegurarnos un suelo propiamente ético sigue siendo Dios”²⁰. Recogemos el reconocimiento de haber sido él un judío ferviente, pero la valoración de la base/influencia religiosa o no en sus posturas filosóficas está fuera del alcance de este estudio.

Ricoeur, protestante a la vez riguroso y abierto, fue fiel a su decisión de no mezclar sus convicciones religiosas en los escritos filosóficos, y por ello dejó en otros escritos sus reflexiones de carácter confesional.

Los tres contextos, recordando: el individualismo, el colectivismo y las creencias religiosas, que hemos sobrevolado conformaron el mundo que envolvió a estos filósofos, condicionó sus reflexiones y experiencias y les urgió la presentación de propuestas encaminadas a la acción y al compromiso con las que ellos y otros intentaron intervenir la realidad.

Para el interés de esta memoria doctoral mencionamos el surgimiento de las filosofías del existencialismo cristiano de Marcel, del personalismo comunitario de Mounier, de la ética levinasiana como filosofía primera y todo el constructo ricoeuriano, con mención específica a su hermenéutica crítica y a su filosofía práctica.

C. Itinerarios intelectuales

Los recorridos intelectuales de Marcel y Mounier no hacen posible la organización de etapas o periodos, pues sus escritos giraron en torno de temáticas precisas sobre el hombre concreto y singular, y sobre la persona. ¿Será esta clasificación un trabajo por realizar? Sobre Lévinas y Ricoeur sí se encuentran propuestas que clasifican por etapas o periodos temáticos su evolución filosófica y sus reflexiones pertinentes. A continuación presentamos resultados de esta tarea clasificatoria.

²⁰ LÉVINAS, Emmanuel, “Prólogo” en GONZÁLEZ ARNAIZ, Graciano. *E. Levinas: Humanismo y Ética*, Cincel, Madrid 1988. Cf. también DÍEZ CUESTA, Margarita, *Introducción al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Instituto E. Mounier, Madrid 1992, p. 11.

1. Itinerario de Lévinas

Para Lévinas y Ricoeur, los estudiosos han clasificado su trasiego filosófico en periodos muy claros, tarea facilitada por las temáticas temporales de sus obras.

Díez Cuesta, por ejemplo, divide el camino intelectual de Lévinas en tres etapas o periodos. El primero, que corresponde a los años 1929-1949, está definido por los estudios en torno de la fenomenología de Husserl y de Heidegger, sus dos maestros. La segunda etapa, entre los años 1950 y 1979, contiene algunos frutos de su investigación en los que claramente expresa la primacía de la ética frente a la reflexión metafísica. El periodo tercero de los años 1980-1989 aclara el sentido de la ética al escribir, tal como recordábamos más arriba, que “el único punto firme que puede asegurarnos un suelo propiamente ético sigue siendo Dios”²¹.

Por su parte, Jean Luc Marion establece una división del pensamiento de Lévinas en tres etapas. La primera, de 1930 a 1949, es la etapa de formación y el descubrimiento del rostro del otro; una etapa que coincide con su residencia en París. La segunda etapa iría de 1951, año en el que publica su trabajo *¿Es fundamental la Ontología?*, hasta 1974, año seleccionado por la publicación *De otro modo que ser o más allá de la esencia*; etapa a la que pertenece uno de sus títulos emblemáticos: *Totalidad e infinito*. La tercera y última etapa sería la va desde 1976, año en el que aparece *Dios, la muerte y el tiempo*, hasta 1991, marcado por la publicación de *Entre nosotros, ensayos para pensar al otro*²².

2. Itinerario de Ricoeur

Asumimos aquí las etapas que Agís Villaverde estudió y formuló sobre el itinerario intelectual y filosófico de Ricoeur. Son las cuatro siguientes: la *primera*, que se inicia con los escritos del comienzo y va hasta 1950: es una etapa de formación y de influencias, tales como el existencialismo de Karl Jaspers y de Gabriel Marcel y el

²¹ DÍEZ CUESTA, Margarita, Op. Cit. p. 11.

²² LUPIÁÑEZ TOMÉ, Isabel, “La filosofía de la alteridad en E. Lévinas”, en Revista *Innovación y Experiencias educativas*, Granada 21/8/2009, p. 2.

personalismo de Emmanuel Mounier. La etapa *segunda* abarca toda la década de los 50, años en lo que su trabajo estuvo vinculado a la fenomenología, en especial de Edmund Husserl. Entre 1960 y 1990 se encuentra la *tercera* etapa, desplegado como los rodeos hermenéuticos, y la *cuarta*, a partir de 1990, año de la publicación de su escrito enjundioso *Sí mismo como otro*. La etapa se extiende hasta su muerte, en 2005, y éstos son los años en que trabajó con mayor dedicación sobre temas éticos y políticos, con los que conformó su filosofía práctica.

Pena Mouriz nos apoya para mejor comprensión de Ricoeur con el siguiente texto: “el conflicto provocado por tres corrientes filosóficas de aquel momento histórico: la tradición reflexiva francesa, heredada del Cogito cartesiano, la filosofía de la existencia de Gabriel Marcel, Karl Jaspers y la fenomenología de Husserl. Este conflicto (Ricoeur) lo va a resolver integrando esas corrientes mediante tres direcciones. La cuestión de la identidad del sujeto, la preocupación por la acción con sus consecuencias éticas y la elaboración de una filosofía práctica basada en el obrar humano”²³.

Tanto Agís Villaverde como Pena Mouriz ofrecen una visión panorámica que ayuda a estructurar la obra filosófica ricoeuriana, enfatizando en uno o varios hilos conductores para organizar su amplia y variada producción escrita. En todo caso, dicha visión omnicomprendensiva no exime de la tarea de profundizar en aspectos específicos en los que el investigador fije su foco de análisis.

Acudiendo a la terminología de Max Black, diríamos que las visiones globales, antes señaladas, nos aportan el *marco* que es preciso completar con el análisis en detalle del *foco* que singulariza determinadas temáticas tratadas por Paul Ricoeur²⁴. En nuestro caso particular, queremos conocer sus planteamientos específicos sobre los conceptos de persona, familia y sociedad.

Vamos a realizar a continuación este doble recorrido: primero, ofrecer una visión de conjunto del legado de Paul Ricoeur (el marco), para posteriormente analizar los tres conceptos seleccionados como foco de estudio.

²³ PENA MOURIZ, José, Op. Cit., p. 41.

²⁴ Cf. BLACK, Max, *Models and Metaphor*, Cornell University Press, 1962. (Trad. esp. de V. Sánchez de Zavala *Modelos y Metáforas*, Ed. Tecnos, Madrid 1966).

CAPITULO II:

PAUL RICOEUR O LA ‘VÍA LARGA’ DEL PENSAMIENTO

- Una página en blanco
 - Cómo se hizo el filósofo de la vía larga del pensamiento
 - Etapa reflexiva: Nabert, Dalbiez, Marcel y Mounier.
 - Etapa fenomenológica
 - Un profesor incómodo en La Sorbona
 - Un decano en Nanterre
 - Una vivencia académica plenificante
 - Etapa hermenéutica
 - Etapa ético-política
-

Paul Ricoeur es uno de los grandes pensadores del periodo contemporáneo. Sus obras han sido traducidas a un buen número de lenguas y su filosofía se estudia en universidades de todo el mundo. Estamos, sin embargo, ante un autor complejo, fundamentalmente porque no se ha quedado estancado en ninguna corriente filosófica, sino que ha ido evolucionando al hilo de los debates filosóficos de cada época.

Esta dificultad objetiva a la hora de comprender su pensamiento no es óbice para ofrecer un esquema clarificador sobre las distintas etapas y temas que caracterizan su evolución filosófica. En seguida avanzamos siguiendo su peripecia biográfica para ir escribiendo sobre su escolarización secundaria y universitaria, y al mismo tiempo indicando las influencias recibidas y los diálogos intelectuales establecidos con distintos autores, que hoy forman parte tanto de la historia de la filosofía contemporánea como de la cultura.

A. Ascesis formativa para llegar a ser un gran filósofo

Cuenta Agís Villaverde que cuando Ricoeur regresó a la Universidad Santiago de Compostela, al contemplar su fotografía como doctor honoris causa en humanidades en la Galería de los Retratos, le comentó que el sobre en blanco que portaba era “la página en blanco que sostengo en mi mano es la mejor metáfora de los primeros años de mi vida, tras perder a mis padres siendo todavía muy niño. Ese vacío siempre ha sido para mí una página en blanco de mi biografía”²⁵.

¿Cómo y qué fue escribiendo Ricoeur en esa su “página en blanco”? ¿Quiénes influyeron en su formación y cómo colaboraron en la escritura de esa página? ¿Qué etapas filosóficas/hitos filosóficos recorrió y cuáles fueron sus principales aportes?

Juzgamos más que oportuno un llamado de atención a quienes, por diferentes motivos, accedan a esta memoria. Van a encontrar cierto número de referencias a los mismos temas en diferentes numerales. Esto no constituye una repetición inútil, sino que se inserta en la manera ricoeuriana de pensar y luego poner por escrito sus rodeos, para más adelante volver sobre los mismos tópicos con mayor intensidad, claridad y con novedades de sentido. Nuestro proceder no pretendió emular con Ricoeur, reto siempre imposible dada su grandeza humana, intelectual y filosófica. Se trató de llevar a cabo un trabajo serio de investigación, siempre con sumo respeto.

El capítulo que sigue detalla un poco más el itinerario consignado antes. También debemos socializar la mecánica que hemos seguido para este capítulo, en su parte referida a la ascesis formativa de un gran filósofo. Básicamente utilizamos un hilo conductor: el recorrido histórico-temporal de Ricoeur como educando, como docente y como escritor, y donde correspondía, fuimos enhebrando posturas filosóficas y autores; por ello prevenimos a los lectores acerca de desconciertos y desorientaciones a que pueda inducir nuestra mecánica.

²⁵ AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, Op. Cit., p. 25.

1. Los inicios: años treinta y cuarenta

En la ciudad de Rennes, de la Bretaña francesa, distendió Ricoeur su arco de formación secundaria y universitaria. Dosse presenta una síntesis de este periodo de formación en la siguiente relación de actitudes: “Paul Ricoeur es un adolescente que se debate entre una propensión a la diversión, una alegría de ser, que cultiva con su carácter de alumno disipado, y un gusto precoz por la especulación, que lo conduce a plantear preguntas de adulto... (del) ‘encuentro’ (con Dalbiez) nace en el estudiante de liceo una pasión que nunca lo abandonará: la filosofía”²⁶.

Allí, en el Liceo de Rennes, tiene la fortuna de ser estudiante del filósofo Roland Dalbiez durante los años 1929-1933, el autor de *La Méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*. El discípulo afirmó que “debo a Roland Dalbiez mi preocupación ulterior por integrar la dimensión del inconsciente, y en general el punto de vista psicoanalítico, con una manera de pensar marcada fuertemente, sin embargo, por la tradición de la filosofía reflexiva francesa”²⁷.

Dalbiez contagió de fascinación a nuestro naciente filósofo por el arte académico de la cuestión disputada. Este contagio tuvo para Ricoeur dos caras; una positiva o el gusto por la pedagogía, y otra negativa originada en el carácter sistemático de dicho arte, característica no encontrada en los escritos del filósofo asistemático. Además de una o dos alusiones al respecto ya formuladas, Dosse refiere que “Ricoeur concebirá toda su obra procediendo por estratos, por capas sucesivas, a partir de los restos de cuestiones dejadas en suspenso, sin respuesta en el trabajo anterior”²⁸.

Ricoeur tuvo presente en sus trabajos un consejo conservado de su profesor:

“cuando un problema os preocupe, os angustie, os dé miedo, nos decía, no intentéis rodear el obstáculo, abordadlo de frente. (...) Yo no sé hasta qué punto he sido fiel a este precepto; puedo decir solamente que no lo he olvidado nunca”²⁹.

²⁶ DOSSE, François, Op. Cit, pp. 32 y 27.

²⁷ RICOEUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éd. Esprit, París 1995, p. 13.

²⁸ DOSSE, François, Op. Cit, p. 33.

²⁹ RICOEUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p. 12.

Este consejo no permitió a Ricoeur un “camino de fuga, sino el coraje de la confrontación, sin nunca entregarse a las facilidades de la polémica”³⁰. Una confrontación o diálogo intelectual que se nutrió de las muchas lecturas que Ricoeur realiza ya desde esta etapa juvenil en Rennes y que será una de las características de su filosofar³¹.

2. Tradición reflexiva francesa

Encontramos en Dosse el siguiente testimonio de Luce Giard:

“Siempre me represento a Ricoeur como un río. Ha partido de una pequeña fuente, que es la de la filosofía reflexiva, y el curso se ha ampliado a la manera de un río, se ha nutrido de aluviones en este camino y continúa su descenso hacia el mar”³².

El inicio de Ricoeur en esta filosofía reflexiva tuvo que ver con Lachelier y Lagneau, quienes la habían comenzado en Francia. Acerca de estos autores nuestro filósofo elaboró su memoria en 1934. Según menciona también Herrerías Guerra (1996), esta tradición reflexiva es “su punto de partida filosófico”³³.

Ricoeur reconoció la herencia de la filosofía reflexiva en sus tradiciones tanto francesa (Descartes) como alemana (Kant y Husserl). Y entre sus maestros en esta etapa mencionamos a Jean Nabert y a Roland Dalbiez.

³⁰ DOSSE, François, Op. Cit., p. 28.

³¹ “A las enseñanzas regladas del Liceo de Rennes —escribe Agís— hay que añadir las lecturas, precoces y abundantes, que Ricoeur realiza. Lecturas recomendadas en muchos casos por sus profesores, que devoraba antes de entrar en sus clases (Montaigne, Pascal...), pero también libros de literatura (Julio Verne, Rabelais, Walter Scott, Dickens, Stendhal, Flaubert, Tolstoi, Dostoievski...) y de otros géneros, que Paul halla en las librerías, de las que pronto se hace un asiduo visitante”. AGÍS VILLAVARDE, Marcelino, Op. Cit., p. 27.

³² DOSSE, François, Op. Cit., p. 34.

³³ HERRERÍAS GUERRA, Lucía, *Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica de Paul Ricoeur*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, p. 103.

El punto de partida está ligado a Jean Nabert³⁴. Ricoeur lo admiraba por su “alianza sutil del rigor y del estilo, de la austeridad y la benevolencia, que satisface a la vez a la razón y al sentimiento”, según transcribe Herrerías Guerra³⁵.

Nabert escribió *Ensayo sobre el mal*, libro que iluminó a Ricoeur, dada la frecuencia y énfasis con que se refirió al mal y a la culpabilidad. En 1961 el maestro Ricoeur aceptó gustoso elaborar la introducción a la reedición de los *Éléments pour une éthique* de Nabert y propuso a Ediciones Aubier que publicaran la obra completa de ese “autor fundamental, pero cuyo trabajo permanece diseminado en muchos editores”, sugerencia que menciona Dosse³⁶.

Nabert regaló a Ricoeur la categoría del testimonio “como lugar de confrontación entre las imperfecciones de la travesía de la experiencia y la conciencia fundadora, así como entre teología y filosofía... como un regalo de lo religioso a lo filosófico” (y así, se da el reconocimiento de la fuerza del impulso primero que representa la corriente de la filosofía reflexiva francesa que ha insistido en esta irreductibilidad del mal y que ningún artificio filosófico puede hacer desaparecer”³⁷.

Pena Mouriz (2010) coincide también en señalar que Nabert es “representante de la tradición reflexiva francesa”³⁸. ¿Qué era esta filosofía reflexiva para Nabert? En el artículo de la *Enciclopedia Francesa* dedicado a la “Filosofía reflexiva” (1957) Nabert señala que la tradición reflexiva nunca comienza colocando “verdades primeras”. Herrerías Guerra (1996) sintetiza con las siguientes expresiones este sentido de no disponer de verdades primeras:

“significa mostrar que en la conciencia hay un orden que puede ser comprendido y que puede hacer comprender, pero esta comprensión no es algo ya realizado, sino que es deseo, deseo de ser: la culpa, el fracaso y la

³⁴ Jean Nabert (1881-1960) es uno de los representantes de la filosofía reflexiva francesa, aunque poco conocido en el ámbito español y latinoamericano, ejerció una gran influencia en Ricoeur. Bebe en las fuentes de Maine de Biran, el padre de la filosofía reflexiva francesa, representada por Lachelier, Lagneau y Brunschvicg. Según él mismo Nabert expresa en un artículo dedicado a la filosofía reflexiva, en sus planteamientos distingue “una reflexión donde es lo absoluto lo que se refleja en el movimiento de una conciencia particular y una reflexión que constituye, en primer lugar, el sujeto en sí mismo” (NABERT, J.: VOZ “La philosophie réflexive”, en *L'Encyclopédie Française*, vol. 19, p. 19.04-14, Larousse, 1957. Reeditado en PUF, París 1992. (La traducción es nuestra).

³⁵ HERRERÍAS GUERRA, Lucía, Op. it., p. 103.

³⁶ DOSSE, François, Op. Cit., p. 413.

³⁷ Ibid., p. 166 – 167.

³⁸ PENA MOURIZ, José, Op. Cit., pp. 34-35.

soledad atestan que la reflexión es deseo y no intuición de sí, es deseo y no posesión, por la impotencia de la conciencia de igualarse a sí misma”³⁹.

También para F. Dosse “una filosofía reflexiva es lo contrario de una filosofía de lo inmediato”. ¿Cuál era el futuro de la filosofía reflexiva?, inquirió Ricoeur. Su respuesta describe una concepción propia de esta filosofía reflexiva. De acuerdo con la transcripción que trae Dosse estas fueron sus palabras:

“Respondo: una filosofía reflexiva que, habiendo asumido por completo las correcciones y las instrucciones del psicoanálisis y de la semiología, toma el camino largo y con desvíos de una interpretación de los signos, privados y públicos, psíquicos y culturales, donde se expresan y se explicitan el deseo de ser y el esfuerzo por existir que nos constituyen”⁴⁰.

Otro legado correspondió a Dalbiez. Además de los renglones anteriores, traemos un testimonio del alumno Ricoeur acerca de su maestro, testimonio pertinente que recuerda Dosse y expresa que “hoy estoy persuadido de que debo a mi primer maestro de filosofía la resistencia que oponía a la pretensión de inmediatez, a la adecuación y apodicticidad del Cogito cartesiano”⁴¹. Además, Dalbiez le hizo ver “la necesidad de integrar el pensamiento psicoanalítico a la tradición reflexiva francesa, cercana al neo-kantismo alemán”⁴².

La filosofía reflexiva permanece siempre en Ricoeur y podemos hallar su impronta en *Sí mismo como otro*, obra de 1990 que marca el inicio de su etapa filosófica final. De hecho, su famoso “sí mismo constituye la dimensión reflexiva de todos los pronombres personales”⁴³ lo reconoce. Una cuestión que, lejos de limitarse a un mero problema lingüístico, nos remite al giro práctico “ético-político” del último Ricoeur.

Rennes enriqueció a Ricoeur al aceptar las sugerencias de profesores para leer libros filosóficos y literarios. Dickens, Stendhal, Flaubert, Tolstoi, Dostoievski, entre otros, inclinaron a nuestro joven por una licenciatura en Letras; sin embargo, un

³⁹ HERRERÍAS GUERRA, Lucía, Op. Cit., p. 104.

⁴⁰ RICOEUR, Paul, “La question su sujet. Le défi de la sémiologie”, Citado por DOSSE, F., Op. Cit., p. 372.

⁴¹ RICOEUR, PAUL, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p.12, Citado por DOSSE, F., Op. Cit., p. 28.

⁴² PENA MOURIZ, José, Op. Cit., p. 33.

⁴³ DOSSE, François, Op. Cit, p. 581.

semestre después ingresó a Filosofía en la Universidad de la misma ciudad y en 1934 defendió su memoria de licenciatura *El método reflexivo aplicado al problema de Dios en la obra de Lachelier y Lagneau*. Después vendría París, la prestigiosa Universidad de la Sorbona, el contacto con filósofos e intelectuales de gran renombre, pero los cimientos formativos y su opción por la Filosofía indiscutiblemente nace en Rennes, a la que volvería un breve tiempo como profesor del Liceo antes de su opción por la universidad después de la II Guerra Mundial.

3. *El personalismo de Mounier*

Una fecha y un hecho llegaron a ser claves para Ricoeur. El comienzo es octubre de 1932 cuando ve la luz el primer número de la Revista *Esprit*, o lo que es lo mismo, las tesis primigenias de Mounier, que van a influenciar en Ricoeur y a ser influenciadas por él.

Desagregados claves de esas tesis son: una postura participativa, el diálogo o el “pensar con”, el compromiso con la ciudad, el esfuerzo por sacar la filosofía de los círculos cerrados académico-universitarios, el rechazo del materialismo, tanto del individualista como del colectivista, el rechazo a cualquier forma de solipsismo, puesto que la persona se encuentra ligada a la comunidad y aquella se encuentra saliendo de sí en la búsqueda del otro.

Esta tesis doctoral muestra en diferentes apartados la comunión intelectual entre Mounier y Ricoeur, y la cooperación irrestricta de este último al proyecto personalista mounieriano; pero se trata de una cooperación innovadora como puede concluirse fácilmente al ir revisando esta memoria.

Aquí recordamos las expresiones de este filósofo sobre la Sorbona, posterior espacio intelectual también de Ricoeur, pues nos pareció valioso el juicio que hizo acerca de la manera como se adelantaban los estudios filosóficos en ese escenario universitario: “Soy decididamente incapaz de la actitud objetiva de estos hombres jóvenes que se ubican ante un problema como ante una pieza de anatomía, y ante su carrera como ante un mecanismo a montar metódicamente hasta un punto regulado”, según transcribe Dosse. Presentó su retiro de la Universidad y así expresó su sentimiento: “Hoy (28 de febrero de 1933) sé que ya no volveré a esa máquina

indecente. Me mantendré en la obra comenzada en *Esprit* aun hasta la miseria”, de acuerdo con la cita de Dosse⁴⁴.

Entre 1933 y 1934 Ricoeur enseñó filosofía en Saint-Brienc: “Fue decisivo para mí el hecho de no haberme ‘abocado’ con tanta rapidez al mundo de la docencia, y esto iba a ser una constante: mi trabajo filosófico ha estado ligado siempre a la enseñanza”⁴⁵. La enseñanza, de hecho, según reconoce el autor, será un laboratorio privilegiado para exponer y comentar sus trabajos antes de la publicación como libro.

4. El encuentro con Gabriel Marcel

De 1934 a 1935, gracias a una beca por su condición de huérfano de guerra, Ricoeur se dedicó a preparar su agregación a la Sorbona. Residente en París, participó activamente en los encuentros o tardes de los viernes en casa de Gabriel Marcel, quien también transitaba por la filosofía reflexiva. De estas tardes de los viernes, Ricoeur saborea el diálogo y la argumentación. Dosse transcribe un texto ricoeuriano laudatorio de esos encuentros: “El recuerdo más vivo que conservo de las sesiones de trabajo que generosamente él dirigía en su domicilio para beneficio de los estudiantes como nosotros, luego también de jóvenes investigadores, es el de un tono de investigación marcado por la preocupación del ejemplo tópico, de la explicación rigurosa, de la expresión precisa y justa”⁴⁶.

Dando un salto de años, una vez “liberados”, finalizada la segunda contienda europea, Ricoeur tuvo un encuentro con Marcel, quien, en palabras ricoeurianas lo “recibió con los brazos abiertos, como a un hijo”⁴⁷.

⁴⁴ MOUNIER, Emmanuel, Citado por MICHEL WINOCK, *Histoire politique de la revue Esprit*, 1975, p.27, citado por Citado por DOSSE, F., Op. Cit., p. 50.

⁴⁵ RICOEUR, Paul, *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Ed. Calmann-Lévy, París 1995, p. 20. (Trad. esp. *la crítica y la convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc de Launay*, Ed. Síntesis, Madrid 2003).

⁴⁶ RICOEUR, Paul, “Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel”, en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1984, Citado por DOSSE, F., Op. Cit., p. 37.

⁴⁷ RICOEUR, Paul, *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay* p. 33.

Marcel fue un influyente maestro para Ricoeur, hasta el punto de que su huella es apreciable a lo largo de toda su obra. Así, según señala Jérôme Porée, la influencia de Marcel en el pensamiento de Ricoeur “da una clave para la comprensión teórica de la obra inmensa cuyas primeras piedras fueron puestas a mitad de los años cuarenta y que este *Parcours de la reconnaissance* constituye la terminación provisional”⁴⁸.

Terminado el servicio militar, durante dos años enseña en el Liceo de Lorient. Ricoeur se preocupa de aprender alemán para poder leer a los grandes filósofos alemanes, tal como declara en su escrito biográfico *Réflexion faite*. En sus palabras: “Fue durante los cuatro años que precedieron a la guerra cuando aprendí el alemán, proseguí la lectura de Husserl y comencé la de *Sein und Zeit* (¡el libro maestro de Heidegger quedaría sin traducción francesa durante varios decenios!)”⁴⁹.

Poco tiempo participaría como soldado en los frentes de la II Guerra Mundial pues será hecho prisionero por el ejército nazi muy pronto. La vivencia de prisionero, vida que se puede revisar más adelante, devino una experiencia intelectual y al mismo tiempo universitaria, pues en el bloque 3, la 205 fue la habitación de los filósofos Ricoeur, Dufrenne y Langrand y donde nuestro filósofo participó en experiencias culturales y conferencias como la pronunciada sobre Nietzsche.

Había tenido un contacto con los cuáqueros, quienes son tesoneros partidarios de la no-violencia, y en 1949 publica nuestro filósofo *L'homme non violent et sa présence à l'histoire*, como un tributo filosófico a esa no-violencia⁵⁰.

B. El descubrimiento de la fenomenología: los años 50

Miembro del Centre National de la Recherche Scientifique y con unas pocas horas de clase en el Colegio Cévenol, Ricoeur se dedicó a la tesis doctoral y a continuar la traducción de *Ideen I* de Husserl, trabajo comenzado durante sus años como prisionero.

⁴⁸ PORÉE, J., “Gabriel Marcel et Paul Ricoeur. Une fidélité créatrice”, en AA.VV: *A Filosofía de Paul Ricoeur*, Ariadne Ed., Coimbra 2006, p. 329.

⁴⁹ RICOEUR, P., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p. 20.

⁵⁰ Cf. RICOEUR, P., “L'homme non violent et sa présence à l'histoire”, en *Rev. Esprit*, París, février, 1949.

De 1948 a parte de 1956 ejerció como profesor de filosofía en la Universidad de Estrasburgo, periodo fecundo, ya que escribe y lee. Escritos de este periodo son: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, primer libro en solitario del año 1948; *La experiencia psicológica de la libertad*; *Histoire et le sens de l'histoire*, entre otros. Ricoeur trabaja con una gran disciplina. Así, por ejemplo, sobre su método de lectura de los autores clásicos de la historia de la Filosofía nos dice que “me puse como regla, en particular, leer cada año a un autor filosófico de manera tan exhaustiva como fuera posible. Mi bagaje de fondo en materia de filosofía griega, moderna y contemporánea, data de este periodo”⁵¹.

A las obras mencionadas hay que adicionar la publicación de su tradición al francés de *Ideen I* de Husserl en 1950, así como la defensa de su tesis doctoral *La filosofía de la voluntad* en ese mismo año. Ricoeur habla de la influencia de Merleau-Ponty, quien “abre el camino no sólo para comprender la acción humana, sino la relación entre la conciencia y la naturaleza, entre la interioridad del hombre y su capacidad de intervenir en el mundo, su exterioridad. El cuerpo se presenta como el lugar de mediación entre la conciencia y el mundo. También admira Ricoeur la capacidad de Merleau-Ponty de establecer una diálogo fecundo con las ciencias humanas, integrando sus logros más apreciables”⁵².

Husserl y Marcel, tal como reconoce nuestro autor, son dos de sus grandes influencias filosóficas, ambas integradas en su pensamiento. Declaraciones como la siguiente son suficientemente explícitas a este respecto:

“Si bien es a Husserl a quien debo la metodología designada por el término de análisis eidético, es a Gabriel Marcel al que debo la problemática de un sujeto a la vez encarnado y capaz de poner a distancia sus deseos y sus poderes; en suma, de un sujeto dueño de sí y servidor de esta necesidad configurada por el carácter, el inconsciente y la vida”⁵³.

Acerca de la *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, la tesis doctoral de Ricoeur, escribe Agís Villaverde que: “puede entenderse como una fenomenología de lo voluntario y de lo involuntario, en la que se describen los

⁵¹ RICOEUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p. 27.

⁵² AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, Op. Cit., p. 37.

⁵³ RICOEUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p. 24.

significados y estructuras esenciales de la intención, del proyecto, del motivo, del deseo, etc. El principio que guía esta investigación es la reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario”⁵⁴.

Ricoeur culmina su carrera profesional en Francia al ser nombrado catedrático de Filosofía en la Universidad de la Sorbona en el año de 1956. Sus cursos (1956-1965) sobre Nietzsche, Spinoza y Husserl siempre cautivaron a los estudiantes. Dosse trae el testimonio de un alumno: “Ricoeur fue para mí un profesor extraordinario. Teníamos dos horas en el anfiteatro Descartes. ¡Éramos más de trescientos! Recuerdo a Ricoeur dando su curso entre dos montañas de abrigos. Los estudiantes debían quitarse la ropa; a tal punto estaban apiñados. ¡Era tremendo! Siempre había algún desvanecimiento. Había estudiantes sobre las ventanas. A pesar de estas condiciones espantosas, no me hubiera perdido estas dos horas de curso de Ricoeur por nada del mundo”⁵⁵.

Pero en la Sorbona siempre se sintió incómodo. ¿La nostalgia de Estrasburgo? Sí y no. Ricoeur nos dejó algunas explicaciones en sus escritos autobiográficos: “Mis colegas no mantenían demasiada relación entre ellos. Lo único que hacíamos era cruzarnos. No había lugares de encuentro, al margen de determinadas ocasiones... No sabíamos nada de la vida de los demás; sólo nos conocíamos por haber escrito tal o cual obra”⁵⁶.

Además de la influencia de la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty en *La Filosofía de la Voluntad*, podemos reconstruir el interés de Ricoeur por la Fenomenología gracias al libro *À l'école de la Phénoménologie*, que recoge sus principales trabajos de corte fenomenológico⁵⁷. Es toda una década dedicada a reflexionar sobre la aportación de la filosofía husserliana en el ámbito de las ciencias humanas antes de que se produzca en la década siguiente lo que Ricoeur denominará el “injerto de la fenomenología en la hermenéutica”, del que nos ocuparemos brevemente a continuación.

⁵⁴ AGÍS VILLAYERDE, Marcelino, Op. Cit., p. 59.

⁵⁵ DASTUR, François, (entrevista), Citado por DOSSE, F., Op. Cit. p. 256.

⁵⁶ RICOEUR, Paul, *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, p. 45.

⁵⁷ Cf. RICOEUR, Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Livrarie de Vrin, París 1986 (reeditado en el año 2004).

C. La orientación hermenéutica (1960-1990)

Es en esta época cuando comienza su experiencia americana, enseñando en diversas universidades, para colaborar de manera estable con la Universidad de Chicago a partir de los años setenta. Una experiencia que le sirve para abrir otros horizontes tras la funesta experiencia del mayo del 68, que Ricoeur vive como decano de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Nanterre, en donde estalla el conflicto. Las palabras de Ricoeur son lo suficientemente elocuentes:

“Enseñar en los Estados Unidos –confiesa Ricoeur a Charles Reagan- me ha salvado la vida, literalmente. Estaba terriblemente deprimido después de Nanterre. Había consagrado mi vida a la universidad y a la enseñanza. Así, ha sido muy importante para mí ir a Chicago y proseguir mi enseñanza después de la terrible experiencia de Nanterre”⁵⁸

Todavía en la Sorbona, en 1960, reemprende nuevos caminos filosóficos a partir de la reflexión filosófica sobre el aforismo “el símbolo da que pensar”, título que hallamos en el Epílogo de *Finitud y Culpabilidad*. Estamos en los umbrales de su larga etapa hermenéutica. A partir de ahora, Ricoeur “toma grandes desvíos para aprehender mejor las huellas existenciales a partir de sus inscripciones textuales, y emprende la realización del programa de desmitologización, descubre la obra de Hans-Georg Gadamer *Verdad y método*, que lleva como subtítulo *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*”⁵⁹.

La cita invita a pensar que Ricoeur inicia entonces su reflexión hermenéutica, lo que no corresponde exactamente con la verdad. Él ya había vadeado por la hermenéutica de los símbolos y la hermenéutica freudiana. Pero “la hermenéutica ilustrada y brillantemente renovada por Gadamer, cuya gran obra *Verdad y método*...se convirtió en una de mis referencias privilegiadas”, escribió Ricoeur de acuerdo con Dosse⁶⁰.

⁵⁸ REAGAN, Charles, *Paul Ricoeur. His Life and his Work*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1996, p. 58.

⁵⁹ DOSSE, François, Op. Cit., p. 361.

⁶⁰ RICOEUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p.38

Verdad y método apoyó a Ricoeur en cuanto a su convicción y lucha contra cualquier expresión de egología fenomenológica y en el repudio del metodologismo epistemológico del estructuralismo francés. Pierre Colin subraya que “esta entrada en escena de la hermenéutica se fortalece con la reafirmación de su pertenencia (de Ricoeur) a la tradición de la filosofía reflexiva, especialmente perceptible en su reconocimiento de la deuda con Jean Nabert”⁶¹.

La etapa hermenéutica no implicó la renuncia o la duda sobre sus posiciones reflexivas o fenomenológicas, fue un “apartamiento”. De hecho, Ricoeur no renunció “a la perspectiva reflexiva, a una ampliación del cogito, cuya ruptura interna se halla confirmada sin que con ello desaparezca del horizonte filosófico. Ricoeur emprende sus estudios hermenéuticos como desvíos, profundizaciones, maneras de penetración para re-aprehender el sujeto filosófico. Se trata de una apartamiento de sus posiciones anteriores, existenciales y fenomenológicas”⁶².

El tránsito de Ricoeur por la fenomenología no había sido pacífico. De acuerdo con Agís Villaverde (2011): “la fenomenología no había tenido en cuenta, en su búsqueda de esencias, la importancia de los discursos con doble sentido y de los lenguajes cifrados de los que se vale el hombre para dar cuenta de sí mismo y del sentido de la realidad”⁶³.

Pero la fenomenología facilitaba ese paso a la hermenéutica. Él mismo Ricoeur, expresó que “*la phénoménologie reste l’indépassable présupposition de la herméneutique*. D’autre part, la phénoménologie ne peut de constituer elle-même sans une *présupposition herméneutique*”⁶⁴.

Los discursos y los lenguajes necesitaban un avance desde la fenomenología a la hermenéutica, en expresión de Ricoeur: el “injerto de la hermenéutica en la fenomenología”. Según Agís Villaverde, “en dicho injerto va implícita la crítica al método fenomenológico que no consigue contemplar en su totalidad la realidad humana al marginar el sentido expresado a través de las formas simbólicas y de los mitos”⁶⁵. Este “injerto” parte de la aceptación de que “el sujeto no se conoce a sí mismo

⁶¹ DOOSE, François, Op. Cit. p, p. 308.

⁶² Ibid., p. 363.

⁶³ AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, Op. Cit., pp. 59-60.

⁶⁴ RICOEUR, Paul, *Du texte à l’action. Essais herméneutiques II*, Éditions du Seuil, 1986, p. 40

⁶⁵ AGÍS VILLAVERDE, M., Op. Cit., p. 60.

directamente, sino tan sólo a través de los símbolos depositados en su memoria y en su imaginario por las grandes culturas”⁶⁶.

Es, pues, la necesidad de integrar de manera comprensiva el sentido del lenguaje mítico-simbólico la que invita a Ricoeur a practicar una hermenéutica primaria, ausente en la fenomenología, para después rescatar su dimensión filosófica. Mitos y símbolos poseen un sentido filosófico, pero no en su estado “bruto”, en su literalidad, sino adecuadamente interpretados⁶⁷. Marcelino Agís lo explica del siguiente modo:

“Los mitos pasan a ser entendidos como elaboraciones que nos remiten a un lenguaje más fundamental que resulta ser totalmente simbólico. Pues bien, para comprender este lenguaje era necesaria una exégesis del símbolo o ‘hermenéutica primaria’, es decir, un conjunto de reglas que permitan comprender este lenguaje”⁶⁸.

Mediante esta “hermenéutica primaria”, término que Ricoeur introduce en el Epílogo de *Finitud y Culpabilidad*, alude a un conjunto de reglas necesarias para llegar a comprender ese lenguaje mítico-simbólico característico de los relatos míticos arcaicos y también de otros lenguajes simbólicos como el de la *culpa* o el *mal* que hallamos en los libros del *Antiguo Testamento*. Se trata, en opinión de Ricoeur de respetar el carácter específico del mundo simbólico y pensar no por detrás del símbolo, sino a partir de él. De tal manera que lo que era un discurso incoherente y oscuro se torna un discurso diáfano que nos ilumina el universo cultural arcaico y nos permite reinterpretar nuestra propia posición y valores como fruto de una evolución de nuestra conciencia. Estamos ante lo que Ricoeur considera un segundo nivel en la comprensión de los símbolos⁶⁹.

La hermenéutica primaria asumió distintas funciones que M. Agís sintetiza en los siguientes puntos:

⁶⁶ RICOEUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p. 30.

⁶⁷ Sobre la dimensión filosófica de mitos y símbolos arcaicos puede verse AGÍS VILLAVARDE, M., “Ontología arcaica, metafísica e sacralidad. Unha ollada á obra de Mircea Eliade”, en *Coordenadas. Revista Universitaria de Cultura*, Santiago de Compostela, nº 4, 1989, pp. 43-46.

⁶⁸ AGÍS VILLAVARDE, Marcelino, Op. Cit., p. 61.

⁶⁹ En su trabajo “Le symbole donne à penser” escribirá al respecto que “Nous accédons ainsi au second niveau de l'intelligence des symboles: par-delà l'intelligence en extension, à la manière de la phénoménologie des comparatistes, s'ouvre le champ de l'herméneutique proprement dite, c'est-à-dire de l'interprétation appliquée chaque fois à un texte singulier. C'est en effet dans l'herméneutique moderne que se noue la donation de sens par le symbole et l'initiative intelligente du déchiffrement”. RICOEUR, P., “Le symbole donne à penser”, en *Rev. Esprit*, París 27/7-8 (1959).

1. “La resemantización del discurso arcaico mítico/simbólico.
2. La ampliación y mayor organización de las interpretaciones espontáneas que los símbolos siempre provocaron.
3. La recuperación de la dimensión filosófico/ontológica de la creatividad primitiva que se expresa a través de símbolos y mitos.
4. La incorporación al discurso filosófico de los símbolos fundamentales de la conciencia”⁷⁰.

Ricoeur dio un paso adelante con la interpretación mediante la intelección de las expresiones de doble sentido y, de esta manera, el símbolo deviene un problema inscrito en el lenguaje. Pero el trabajo de nuestro hermeneuta se orientó no solamente a cumplir unas reglas sino también hacia: “el descubrimiento del ser a través de las múltiples modalidades de discurso en las que se expresa... El yo no puede ser analizado a partir de sí mismo, sino a través del gran desvío (*détour*) de los signos, símbolos y las figuras de la cultura, de donde resulta la imposibilidad de una hermenéutica única y universal”⁷¹.

Avanzó el hermeneuta hacia una hermenéutica del texto, con la que buscó la reconstrucción del sentido del texto, bajo su doble perspectiva:

“D’une part, la dynamique interne que préside à la structuration de l’œuvre; d’autre part la puissance de l’œuvre que se projeter hors d’elle-même et d’engendrer un monde qui sera véritablement la ‘chose’ du texte. Dynamique interne et projection externe constituent ce que l’appelle le travail du texte. C’est la tâche de l’herméneutique de reconstruire ce double travail du texte”⁷².

Esta búsqueda del sentido del texto la llevó a cabo analizando lo que dice, pero en el momento en que se estudia, no en la intención original del autor sino en la época en que lo aborda el intérprete. El trabajo que se realiza debe tener en cuenta dos ausencias: el intérprete no estuvo mientras el autor escribía el texto y su autor no se encuentra cuando el intérprete aborda y desarrolla el trabajo.

Esta hermenéutica ricoeuriana del texto contiene, en primer lugar, el sentido autónomo e independiente del autor; en segundo lugar, un sentido abierto disponible

⁷⁰ AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, Op. Cit., p. 62.

⁷¹ Ibid., p. 65.

⁷² RICOEUR, Paul, *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, p. 32.

para la actividad del lector cuyo resultado es, por tanto, un texto abierto; y, en tercer y último lugar, el proyecto novedoso de reconstruir el sentido de ser-en-el-mundo a través del proceso de lectura. Así, el lector comprende a su modo el mundo, y lo que es más importante, se comprende a sí mismo. Ricoeur hará célebre esta nueva dimensión existencial de la hermenéutica en su frase “comprendre c’est se comprendre devant le texte” (comprender es comprenderse delante del texto)⁷³. Una idea que Ricoeur ya había adelantado en *Temps et récit* al defender que a través de la lectura nos comprendemos a nosotros mismos (“nous nous comprenons nous mêmes”)⁷⁴.

Así pues, el símbolo, el mito, la metáfora, el relato son elementos que incitan a pensar para rescatar su sentido recóndito, por lo que obligan a la búsqueda de sentido mediante la tarea hermenéutica.

D. Etapa final: la búsqueda de una filosofía aplicada (1990-2005)

La obra fundamental para esta memoria doctoral fue *Sí mismo como otro* (1990), libro que de acuerdo con Agís Villaverde “marca la transición entre la hermenéutica y la filosofía práctica”⁷⁵. Pena Mouriz adiciona que el abordaje de esta filosofía práctica también se encuentra en *Le Juste* (1995), *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (2000), *Parcours de la reconnaissance* (2004)⁷⁶.

En esta etapa dejó plasmada su “pequeña ética” (*Petite Éthique*), donde critica una vez más las concepciones inmediatistas del sujeto y donde a partir de los rodeos planteados por la pregunta “quién” logra construir la identidad personal mediante un sujeto concreto, un hombre hablante, actuante-sufriente, narrador y responsable de sus actos, ética y políticamente.

Su “pequeña ética” es el punto de partida a esta nueva etapa, de orientación práctica, que nace, según nos revela el propio autor en un curso pronunciado en Roma. “Con ocasión de un curso dado en la Universidad ‘La Sapienza’ de Roma, prolongué el

⁷³ RICOEUR, Paul, *Du texte à l’action*, p. 116.

⁷⁴ RICOEUR, Paul, *Temps et récit*, Ed. du Seuil, París 1983-85, p. 129.

⁷⁵ AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, Op. Cit. p. 69.

⁷⁶ PENA MOURIZ, José, Op. Cit., p. 153.

estudio del lenguaje, de la acción y de la narración, por una investigación de los tres momentos de la ética, de la moral y de la sabiduría práctica”⁷⁷.

También podemos considerarlo, en cierto modo, un punto de llegada pues “La dialéctica del sí-mismo y del otro encontrará su pleno desarrollo en estos estudios situados bajo el signo de la ética y de la moral”⁷⁸.

Ha pasado nuestro hermeneuta del lenguaje, la acción y la narración a la ética y la moral. ¿Cómo y por qué avanza de la ética hacia la política? Ricoeur nos facilitó la clave: “La distinción entre los dos tipos de otros, el tú de las relaciones interpersonales y el cada uno de la vida de las instituciones, me pareció bastante firme para asegurar el paso de la ética a la política y para dar un anclaje suficiente a mis ensayos anteriores o en curso sobre las paradojas del poder político y las dificultades de la idea de justicia”⁷⁹.

La etapa práctica, iniciada en 1990 con la publicación de *Soi-même comme un autre*, va hasta 2005, año de su muerte, sin que podamos afirmar que estos temas hayan estado ausentes en las etapas anteriores.

Realizado este recorrido por el camino filosófico, que no solamente hizo Ricoeur, sino que también hizo a Ricoeur, procuraremos recuperar ese *iter* de formación. Más que interesante, puede ser útil bosquejar dicho sendero mediante las siguientes actitudes y valores: la exigencia de disciplina, estudio y constancia, la reflexión constante, la apertura de espíritu, el contacto experiencial con los maestros, la valoración crítica de teorías, el aprecio por las propuestas filosóficas de otros, la participación en conversatorios, el compromiso académico como ámbito abierto donde hay exposición de teoría, debate y recomposición de posturas, leer y escribir. Definitivamente: “Ricoeur necesita del diálogo para construirse a sí mismo”⁸⁰.

No debemos pasar de largo el hondo significado de esta afirmación de Dosse. En nuestro guía Agís Villaverde nos topamos con unas aclaraciones valiosas acerca de esta necesidad de diálogo que siempre vivió y promovió Paul Ricoeur. La construcción de

⁷⁷ RICOEUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p. 80.

⁷⁸ AGÍS VILLAVARDE, Marcelino, Op. Cit., p. 70.

⁷⁹ RICOEUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p. 80.

⁸⁰ DOSSE, François, Op. Cit., p. 257.

todas sus posturas filosóficas y humanas las hizo a partir de lecturas reflexionadas de autores clásicos sobre diferentes ciencias, con interlocución o interacción con diferentes intelectuales de distintas corrientes. En palabras de Agís: “Pero no es menos cierto que, en todo este itinerario, el diálogo no se reduce a un simple repertorio de citas eruditas, puesto que en su obra descubrimos el legado de sus posiciones personales, la impronta de un pensamiento original, construido muy frecuentemente a partir de la reconciliación de posturas antagónicas, a través del diálogo con las obras”⁸¹.

Pero lo más significativo estriba en que no solamente en ese diálogo elaboró sus teorías, sino que también así se fue haciendo a sí mismo como persona y como filósofo.



⁸¹ AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, Op. Cit., p. 196.

CAPÍTULO III:

TRAVESÍAS Y EMPRESAS FILOSÓFICAS DEL JOVEN RICOEUR

- Existencialismos
 - Ricoeur y el existencialismo de Marcel
 - Ricoeur y Karl Jaspers
 - El Movimiento Esprit
 - Aquiescencias personalistas de Mounier
 - Una original comunidad personalista
 - Ricoeur, ¿filósofo personalista?
 - El vínculo con Emmanuel Lévinas
-

El itinerario intelectual y filosófico de joven Paul Ricoeur está entrelazado con el de otros autores existencialistas en los que fija su atención como modelos de una nueva manera de afrontar la cuestión del hombre. Aquí presentamos las posturas existencialistas de Gabriel Marcel y de Jaspers; también el personalismo de Emmanuel Mounier; además, hacemos un breve recuento del vínculo que tuvo nuestro filósofo con Emmanuel Lévinas. Con ello dejamos constancia de ese diálogo creativo y respetuoso, muy característico de estos pensadores.

A. La visión existencialista: Ricoeur, Marcel y Jaspers

Aparece como necesario un párrafo en torno a la llamada filosofía existencial. Antes de la Segunda Guerra mundial y en los tiempos de la postguerra se dieron varias corrientes filosóficas referidas a la existencia, lo que exigiría la precisión de “subespecies de existencialismo”⁸².

Esta precisión es verificable a partir de escritos de dos de nuestros pensadores. Mounier publica en 1946: *Introduction aux existentialismes* y Ricoeur en 1949: *Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de*

⁸² COLETTE, Jacques, *L'Existentialisme*, PUF, Paris 1994, p.9, Citado por DOSSE, F., Op. Cit., p. 131.

l'existence. La lectura y la comprensión juiciosa de los títulos de las dos obras citadas nos confirman que hubo existencialismos, igual que filosofías. Se trató de términos/conceptos plurales, con orientaciones enteramente propias en la obra de cada autor.

1. El existencialismo de G. Marcel

Abordamos ahora una subespecie de existencialismo, aquella que delineó Gabriel Marcel (1889-1973).

Recordamos que las guerras europeas marcaron, y mucho, a los filósofos del estudio. La rutina de funciones durante la guerra puso a Marcel en contacto con la angustia de los otros y de contera llevó a comprender que la felicidad o desdicha de familiares dependía de muy pocas palabras: de un sí o de un no que él les entregaba como “clara y única” respuesta a la búsqueda del ser querido. Este clima de angustia existencial creó una preocupación muy sólida, cada día mayor, por las situaciones históricas concretas, por la persona singular. Un existencialismo que tuvo una peculiar orientación unida a posiciones de cristianismo militante.

¿Fue este confinamiento bien visto y aceptado por Gabriel Marcel? En *Entretiens* preguntó Ricoeur a Marcel qué pensaba acerca de un existencialismo cristiano y ésta fue su respuesta:

“Je dois dire que je m’inscris entièrement en faux contre cette classification, vous savez comme celle a été établie par Sartre dans sa fameuse conférence’: *l’existentialisme est-il un humanisme*? Je ne peux pas assez protester contre cette façon de présenter les choses; en fait, vous le savez bien que je n’ai jamais usé spontanément du mot: existencialisme. C’est au Congrès de Rome en 1946 que j’ai découvert qu’on avait employé ce mot pour me caractériser. Sur le moment, cela m’a laissé indifférent, mais par la suite j’ai été dans l’embarras le jour où l’on est venu me demander si j’accepterais qu’on intitule *existentialisme chrétien*, le volume collectif qui devait m’être consacré dans la collection *Présence* chez Plon...

cet mot d'*existentialisme*, je me repentis d'avoir été aussi accommodant, et à partir de 49 j'ai dit en toute occasion que je refusais cette étiquette, que d'ailleurs d'une manière générale j'avais horreur des étiquettes et des *ismes*"⁸³.

Nos queda clara la posición de Marcel: ni existencialismo ni cristiano fueron términos propuestos ni buscados por él sino, en todo caso, a los que se acomoda tras un uso generalizado de la crítica filosófica. La inclinación de Marcel hacia la existencia aparece como una herencia de la experiencia de la guerra. En *Entretiens* encontramos la reafirmación de esta influencia a causa de la guerra en expresión de Ricoeur: "Vous avez été orienté, je crois, vers ce problème de l'être par une préoccupation extrêmement concrète, tenant d'une part à votre expérience de la guerre, d'autre part, à certaines réflexions sur l'esprit du temps, sur le cours du monde"⁸⁴.

La empresa existencial del Marcel estuvo demarcada por el amor y la tendencia hacia las situaciones concretas y por la experiencia, hicieron de sus escritos brecha y lejanía ("horror" escriben algunos) con la abstracción, con una metódica expositiva acerca de problemas reales y con el siguiente filosofema meridiano, semilla de consecuencias insospechadas: "He admitido, a priori, antes de haberlo constatado, esta afirmación: cuanto más reconoczamos al ser individual como tal, estaremos mejor orientados y encaminados hacia la comprensión del ser en cuanto ser"⁸⁵.

Las 'veladas de los viernes' -novedad intelectual y pedagógica de Marcel en su propia casa-, son recordadas en estos términos por el mismo promotor en *Entretiens*: "où nous travaillions ensemble, ou nous réfléchissions sur les problèmes qui nous passionnaient"⁸⁶. Y Ricoeur en *Entretiens* así las rememora: "Laissez-moi évoquer ce temps où, étudiants, nous venions chez vous: c'était bien pour explorer, à notre tour, le royaume de l'expérience vive et de ses significations"⁸⁷.

Estas tardes aportaron una metódica procedimental para el diálogo y el debate alrededor de temas filosóficos, metódica referida y avalada así por Ricoeur: "Sí, cada

⁸³ RICOEUR, Paul y MAREL Gabriel, *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, pp 73-75.

⁸⁴ Ibid., p. 35.

⁸⁵ RICOEUR, Paul, *Historia y Verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid 1990, p. 11.

⁸⁶ MARCEL, Gabriel, *Diario Metafísico* (1928-1933), Ediciones Guadarrama, Madrid 1968, p. 11.

⁸⁷ RICOEUR, Paul y MARCEL, Gabriel, *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*, p. 12.

viernes iba a su casa; su enseñanza socrática me serviría luego de mucho. Tan sólo imponía una regla: no citar jamás a ningún autor, sino partir siempre de ejemplos y reflexionar por uno mismo”⁸⁸.

La alusión a la enseñanza socrática bien vale una aclaración. En *Entretiens* Ricoeur preguntaba a Marcel por su modo de pensar socrático. Y Gabriel Marcel aprovechó para expresar que el socratismo “n’est pas un scepticisme, c’est une recherche, une recherche tâtonnante... mais une recherche que n’implique pas qu’on se ferme a une lumière lorsqu’on la voit”⁸⁹, y Ricoeur agregaba más adelante que “l’esprit de Socrate c’est aussi le ‘risque, le beau risque’”⁹⁰.

Vamos ahora a la que respetuosamente denominamos herencia filosófica de Marcel recibida por Ricoeur. Varias son las temáticas de Marcel que Ricoeur rescata y a las que da nuevos sentidos y usos: la promesa y la traición, la fidelidad, la disponibilidad y la hospitalidad, por mencionar algunas. Pero del filósofo existencialista nuestro intelectual no solamente usufructuó nociones sino también modos de reflexionar en el trabajo intelectual y académico.

En cuanto esto último, es decir, a la metodología o recursos que aportaron ideas importantes a su trabajo, Ricoeur reconoció el bien que le hicieron las famosas ‘Veladas de los viernes’ que organizó y lideró Marcel en su propia casa, especialmente en lo referente al método de trabajo, que era, en expresión de Pena Mouriz: “una investigación personal y autónoma (que) apuntalaba el método llamado de ‘reflexión segunda’ (o) captación de ‘segundo grado’ de experiencias vivas, que la ‘reflexión primaria’ o de ‘primer grado’ -considerada como reductora y objetivante- olvidaba, y no tenía en cuenta ‘su fuerza afirmativa propia’”⁹¹.

La cita anterior suscita un cuestionamiento sobre la posible influencia de las dos reflexiones nombradas, la primaria y la secundaria, como metódicas útiles para llevar adelante trabajos filosóficos. En cuanto a la primera, en *Entretiens* (1968) Marcel manifestó: “J’ai voulu dire qu’il existe assurément une réflexion primaire qui est en

⁸⁸ RICOEUR, Paul, *La crítica y la convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc de Launay*, p. 21.

⁸⁹ RICOEUR, Paul y MARCEL, Gabriel, *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*, p. 126.

⁹⁰ Ibid., p. 130.

⁹¹ PENA MOURIZ, José, Op. Cit., p. 36.

somme purement analytique, qui consiste en somme à dissoudre pour ainsi dire le concret en ses éléments”⁹².

Y, sobre la reflexión segunda, estas fueron las expresiones de Marcel: “Mais il y a, je pense, un mouvement inverse, un mouvement de reprise qui consiste à prendre conscience de ce qu’il y a de partiel et d’une certaine manière même de suspect dans la démarche purement analytique et à tenter de récupérer, mais de récupérer au niveau de la pensée, cet concret qu’on a vu précédemment en quelque sorte, s’émietter ou se pulvériser; et il est bien certain que c’est cette réflexion seconde que est à l’œuvre dans tous mes écrits philosophiques, à partir du moment où j’ai vraiment pris pleinement conscience de moi-même”⁹³.

Acerca de esta reflexión segunda, narra Dosse que a diez años de la muerte de Marcel, Ricoeur en su intervención buscó restituir la fuerza exploratoria del pensamiento a partir de la llamada reflexión segunda, tesis que adquirió dimensiones fundamentales en el hermeneuta.

La opción ricoeuriana fue optar por la vía larga para integrar en su pensamiento el existencialismo de Marcel. Una vía, por cierto, muy apropiada a los típicos rodeos de su trabajo que nos atreveríamos a calificar de elípticos, pues frecuentemente van y vuelven de manera creativa e innovadoramente sobre los mismos tópicos.

2. Ricoeur y la recepción del existencialismo de Marcel

Las ‘grandes’ categorías o temáticas acuñadas por Marcel, con las que diseñó un perfil antropológico de la persona y al mismo tiempo trazó una ruta de espiritualidad encarnada, son el compromiso, la responsabilidad, la llamada, la respuesta, la intersubjetividad, la presencia, el respeto, la apertura al otro, la disponibilidad, el encuentro, etc. Aquí recordaremos solamente lo referente a la promesa, la fidelidad y la disponibilidad, aspectos que habría de incorporar Ricoeur en su propio pensamiento.

⁹² RICOEUR, Paul y MARCEL, Gabriel, *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*, p. 65.

⁹³ Ibid., pp. 65-66.

Sobre la *promesa* debemos mostrarnos especialmente sensibles, puesto que es un concepto ampliamente tratado por el filósofo de Valence. Marcel expuso su pensamiento sobre la promesa afirmando que

“no hay amor humano digno de este nombre que no constituya, en quien lo piensa, a la vez una promesa y una simiente de inmortalidad⁹⁴; pero, por otra parte, no es posible pensar este amor sin descubrir que no puede constituir un sistema cerrado, que se supera en todos los sentidos, que exige en el fondo para ser plenamente él mismo una comunión universal fuera de la cual no puede satisfacerse, y es conducido, a fin de cuentas, a corromperse y a perderse, y esta comunión universal no puede apoyarse más que en el Tú absoluto”⁹⁵.

Entresacamos elementos del filósofo existencialista que Ricoeur va a aprovechar en sus reflexiones: la conexión entre promesa y el amor, que precisamente es promesa y semilla de inmortalidad, o sea, de permanencia el tiempo; el amor que reconoce la pluralidad de las personas y por ello invita al encuentro de los otros; el hombre capaz de hacer promesas, la promesa en favor de alguien y la seguridad/obligación de su cumplimiento y la promesa como *rebasadora* del tiempo. En este sentido escribe Marcel: “He reflexionado esta tarde (...) que la única victoria posible sobre el tiempo participa, a mi juicio, de la fidelidad (una palabra muy profunda de Nietzsche): el hombre es el único ser que hace promesas”⁹⁶.

A partir de aquí, el fenomenólogo y hermeneuta inundó la promesa de sentidos. En efecto, la posicionó como una de las competencias individuales del hombre capaz, le asignó un horizonte de futuro, lo que también le debió colaborar en sus rodeos por el tiempo, la narración y la identidad personal; además, la refirió honda y abundantemente a su teoría de la acción.

Al tamizarla a través de las tríadas lingüística (locución, interlocución y lenguaje) y ética (estima de sí, solicitud e instituciones justas) presentó la promesa

⁹⁴ Recordemos la célebre frase de Gabriel Marcel: “Toi que j’aime, tu ne mourras pas”, pues para Marcel “el verdadero problema no es mi muerte sino la de los seres queridos”. La vida contiene en sí una *promesa* de resurrección y de vida que no acaba. Cf. MARCEL, Gabriel, *Le mystère de l’être II*, Association Présence de Gabriel Marcel, París 1997, p. 164.

⁹⁵ MARCEL, Gabriel, *Homo viator*, Aubier. París, 1963, pp. 200- 201.

⁹⁶ MARCEL, Gabriel, *Être et avoir*, Ed. Aubier, París 1968, p. 15.

como un acto de discurso en el que alguien, cuando habla, se coloca en obligación de hacer algo y, en consecuencia, de mantener esa palabra⁹⁷.

Se preguntó Ricoeur en *Amor y Justicia*: “¿Qué es lo que, en efecto, me obliga a mantener mi promesa?”. Y la respuesta vino desplegada en tres inferencias de sentidos. La primera, el mantenimiento de sí: “mantener la palabra es mantenerse a sí mismo en la identidad de aquél que lo ha dicho y que lo hará mañana... (o sea, hay) un “mantenimiento de sí (que) anuncia la estima de sí”⁹⁸.

La inferencia segunda hace referencia a que cuando alguien promete lo hace para alguien y por tanto, la promesa siempre vincula con otro, es decir, la promesa siempre es vinculante y, además, esta vinculación obliga a mantener la palabra. La última conclusión acerca de la obligación de conservar la palabra conduce a la “estructura fiduciaria (del lenguaje que) descansa en la confianza de cada uno en la palabra del otro”⁹⁹.

“El hombre libre es aquel que puede prometer, y aquel que puede traicionar” fue una inscripción áurea de Marcel, recordada por Mounier¹⁰⁰. La claridad de este aforismo sirvió a Ricoeur para sacar a flote el que tilda como “negativo constitutivo” de la promesa, es decir, la posibilidad de que quien promete, traicione su promesa.

En relación con la *fidelidad*, Marcel sentenció que “La fidelidad no puede estar separada de la promesa, es decir, implica conciencia de lo sagrado. Yo me comprometo contigo a no abandonarte, y este compromiso es tanto más sagrado a mis ojos cuanto más libremente le suscribo y cuanto que tú tendrías además menos recursos contra mí a tu disposición en caso de infringirlo. Sé además que por el hecho mismo de que estaré así unido absolutamente, me será dado el medio para guardar mi fe; esta promesa que, en cuanto a su origen y en su esencia, es mi acto, o más profundamente porque es mi

⁹⁷ Sobre este tema puede verse el trabajo de BEGUÉ, Marie-France: “El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricoeur a la fenomenología del querer”, en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo 2009 - pp. 677-690.

⁹⁸ RICOEUR, Paul, *Amor y Justicia*. p. 116.

⁹⁹ Ibid., p. 116.

¹⁰⁰ MOUNIER, Emmanuel, *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y cristianismo*, Ediciones Taurus, Madrid 1981, p. 85.

acto, deviene así el dique más resistente contra todo lo que en mí tiende al relajamiento y a la disolución”¹⁰¹.

Nuestro fenomenólogo aprovechó esta ligación promesa-fidelidad y propuso el principio de fidelidad, al que asignó un nivel moral, como la razón que obliga al cumplimiento de lo prometido. Sin embargo, esta razón no posee una *dynamis* automática. No es una simple *fidelidad*, sino una *fidelidad creadora* “si elle n'est pas irriguée par le vœu de répondre à une attente, voire à une requête venue d'autrui”¹⁰². Si no hay ese riego, el riesgo de petrificación de la fidelidad es real.

En cuanto a la *fidelidad*, Ricoeur había comentado que la fidelidad a uno mismo, colocada por encima de cualquier persona o circunstancia, posee una condición monológica. Pero al mismo tiempo recordó que el filósofo existencialista había entregado una pista mediante la que se superaba esa monología. Esa pista es una sentencia recordada por Ricoeur. En su opinión, “todo compromiso es una respuesta”¹⁰³. Es decir, la *fidelidad* implica la existencia de otro y es a éste a quien se busca/debe serle fiel. La respuesta que doy a alguien, a otro deviene mi fidelidad a él.

En *Sí mismo como otro* Ricoeur consignó que el nombre que Marcel dio a la fidelidad era el de *disponibilidad*. Marcel nos proporciona ciertas características, no de la disponibilidad sino de la persona que es disponible: todo él – no una parte de él o durante un corto tiempo- está con quien lo necesita; el disponible se hace presencia para quien lo necesita y esta presencia acepta únicamente relaciones de sujeto, sujeto. Por el contrario, un ser in-disponible considera al otro, al necesitado como recurso que obra a su favor y como recurso es tratado como una cosa.

“El ser disponible –escribe Marcel- es aquel ser capaz de estar todo íntegro conmigo, cuando yo lo necesito; el ser indisponible por el contrario, es aquel que parece operar en mí favor una especie de atribución momentánea en el conjunto de los recursos de los que pueda disponer. Para el primero, yo soy una presencia, para el segundo un objeto. La presencia

¹⁰¹ MARCEL, Gabriel, *Homo viator*, p. 174.

¹⁰² RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 311.

¹⁰³ RICOEUR, Paul, Citado por BEGUÉ, MARIE-FRANCE, *La poética del Sí- mismo*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2003, p. 236.

implica una reciprocidad que sin duda excluye toda relación de sujeto a objeto o de sujeto a sujeto-objeto”¹⁰⁴.

Para Marcel, disponible es la persona “con la que siempre se puede contar, la que ha superado el carácter cerrado del tiempo y de la muerte. Al punto que el único uso totalmente legítimo que la persona puede hacer de su libertad consiste precisamente en reconocer que no se pertenece. Por eso, las relaciones humanas, no son relaciones de posesión, sino de donación, de aceptación, y de creatividad”¹⁰⁵.

La disponibilidad se analiza desde dos ángulos. Desde uno, es encuentro y presencia, o sea, es un sinónimo de caminar hacia el encuentro con alguien; desde otro ángulo, es apertura que posibilita el recibimiento de alguien y recibir a alguien es darle *hospitalidad*, hacerlo huésped. Y todo ello se ejecuta no por consideraciones insulsas (me caes bien, te pareces a...), sino “porque reconozco en ti, una dignidad que supera mis apetencias o preferencias, y acudo al llamado del rostro que se pone delante, en su esplendor y fragilidad”¹⁰⁶.

Mounier también escribió acerca de la hospitalidad. De él recordamos:

“la conducta elemental más reveladora de la sociabilidad abierta es sin duda la hospitalidad. Este gusto de abrir la propia puerta al amigo o al extraño sin cálculo de bienestar, de compensación o de prudencia... La hospitalidad es un criterio de apertura al otro mucho más selectivo.... No caracteriza sólo las actitudes individuales; toda sociedad preocupada de no cerrarse sobre sí misma, atenta a sus tics, a sus particularismos, a las incomprensiones que sostiene por sus condiciones de tiempo y de lugar, ya sea una familia, un grupo espontáneo o una nación, marca a sus miembros con una libertad de espíritu que no excluye un lazo comunitario poderoso, pero que introduce en el tejido comunitario esta circulación de aire sin la cual se ahogaría la vida”¹⁰⁷.

¹⁰⁴ MARCEL, Gabriel, *Aproximación al misterio del ser*, Ed. Encuentro, Madrid 1987, p. 72.

¹⁰⁵ URABAYEN, Julia, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 73.

¹⁰⁶ BARCO ANDRADE, Alicia, “El sentido antropológico del encuentro, la hospitalidad y la amistad”, 2005. www.boulesis.com/didactica/documentos/ p. 3.

¹⁰⁷ MOUNIER, Emmanuel, *El tratado del carácter*, en *Obras Completas II*, Ed. Sígueme, Salamanca, p. 522.

Cuando realizamos la acción sugerida por la metáfora mounieriana de la puerta, entonces la persona y la comunidad devienen excelentes anfitriones, o en mejor expresión para nuestro interés, excelentes ‘hospitalarios’.

Más que satisfacer una curiosidad intelectual, es para aportar elementos desde la semiología, por lo que acudimos a los diccionarios y esto hallamos como insumo sólido: *hospitalidad* -en latín *hospitalitas*- se relaciona con *hospitalis* y con *hospes*, vocablos que simultáneamente señalan a quien hospeda y a quien es hospedado, al viajero, al extranjero, a quien está de paso. *Hospitium* expresa el acto de recibir como huésped, ofrecer hospitalidad a alguien, el vínculo de hospitalidad, el compromiso a prestarse mutuamente hospitalidad y es sinónimo de albergue y alojamiento.

El español posee el sustantivo *hospedería* con significado de habitación destinada en las comunidades para recibir a los huéspedes, o casa destinada al alojamiento de visitantes o viandantes, establecidas por personas particulares, institutos o empresas. *Hospedero* o persona que tiene a su cargo cuidar huéspedes. Este pequeñísimo excursus semántico es abundante tela para el toque de elegancia en nuestra última parte, en la propuesta humanista para la Organización Familias Mundi.

Sobre la disponibilidad nuestro fenomenólogo escribió que ella es “ese éxodo que abre la conservación de sí a la estructura dialógica establecida por la Regla de Oro. Ésta, en cuanto regla de reciprocidad establecida en una situación inicial disimétrica, coloca al otro en la posición de un obligacionista que cuenta conmigo y hace de la conservación de sí una respuesta a esta expectativa”¹⁰⁸.

El tema de la hospitalidad sin duda incitó en Ricoeur la necesidad de profundizarlo en sus circunloquios, y esos frutos los encontramos en tres conferencias suyas editadas en el libro *Sobre la traducción*. Los títulos sugieren variadas expectativas: *Desafío y felicidad de la traducción*, *El paradigma de la traducción* y ‘*Un pasaje*’: *Traducir lo intraducible*.

Ricoeur escribió sobre la traducción: “Creo, en efecto, que la traducción no sólo plantea un trabajo intelectual, teórico o práctico, sino también un problema ético.

¹⁰⁸ RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 293.

Acercar el lector al autor, acercar el autor al lector, aún a riesgo de servir y traicionar a dos amos, es practicar lo que me gusta llamar la *hospitalidad lingüística*”¹⁰⁹.

La hospitalidad lingüística se constituye en un paradigma, el paradigma ricoeuriano acerca de la hospitalidad o de las diferentes formas de hospitalidad, porque el trabajo de traducción se adelanta no solamente en textos extraños, es decir, provenientes de otras comunidades lingüísticas (‘traducción externa’), sino sobre documentos pertenecientes a la lengua de quien traduce (‘traducción interna’).

Agustín Domingo Moratalla, estudioso de nuestro hermeneuta, refiere que la “traducción es símbolo de encuentro más allá de la diferencia... Y junto con la idea de traducción, hablará (Ricoeur) de una forma semejante del diálogo intercultural y de la posibilidad misma de la hospitalidad... Es un paradigma de todos los intercambios, paradigma de todos los encuentros”¹¹⁰.

En la traducción siempre hay para quien traduce un otro –y obviamente otro quien lee-. Este otro es reconocido por Ricoeur como un extranjero o como un “próximo”. “En todo otro, hay algo de extranjero”¹¹¹. Traductor y texto que se traduce, autor y lector, seres que se necesitan mutuamente, ya que esta labor cooperativa se sustenta en la comunicación mutua –sin que entren en juego las ubicaciones espacio-temporales, y dentro de ciertos parámetros de fidelidad.

Y así como no hay comunicaciones perfectas, de idéntica manera no existen traducciones perfectas. Ricoeur, citado por Domingo Moratalla, A. afirmó que “abandonar el sueño de la traducción perfecta es reconocer la diferencia insalvable entre lo propio y lo extraño. Se trata de la experiencia de lo extraño”¹¹².

¿Cómo podríamos visualizar una experiencia de lo extraño? Mi encuentro con otro que no soy yo. Encuentro de otro conmigo que no soy él. Juntos nos reconocemos en nuestras semejanzas y en nuestras diferencias, y lo novedoso, nos comunicamos,

¹⁰⁹ RICOEUR, Paul, “El Paradigma de la Traducción”, en *Revista de Occidente*, nº 240, Madrid 2001, p. 20.

¹¹⁰ DOMINGO MORATALLA, Agustín, “Del sí mismo reconocido a los estados de paz. Paul Ricoeur: Caminos de hospitalidad”, en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, Vol. 62. Nº. 233, mayo-agosto, Madrid 2006, pp. 227-228.

¹¹¹ RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 21.

¹¹² DOMINGO MORATALLA, A., Op. Cit., p. 228.

dialogamos, nos abrimos, nos enriquecemos como humanos, especialmente con los valores presentes en las diferentes culturas.

La dimensión ética de la traducción es un legado valioso del fenomenólogo. El mismo Agustín Domingo Moratalla escribe que “Así, la idea de traducción tiene un fuerte componente ético pues sirve de modelo a la relación intercultural. En la traducción se da la experiencia de la «hospitalidad lingüística» extensible a una hospitalidad cultural que sepa lograr ese equilibrio necesario entre lo propio y lo extraño, lo mismo que en los estados de paz”¹¹³.

¿Qué más anotamos de pertinente acerca de la recepción de Marcel por parte de Ricoeur? Algo sobre la experiencia temporal a partir de los encuentros, diálogos, debates en torno del anclaje de la persona en la existencia, cuyos resultados llevaron a nuestro filósofo a reflexiones sobre las vicisitudes propias de esa existencia humana, con lo que le resultó posible escribir que “lo que está últimamente en juego, tanto en la identidad estructural de la función narrativa como en la exigencia de verdad de cualquier obra de este género, es el carácter temporal de la experiencia humana. El mundo desplegado por toda obra narrativa es siempre un mundo temporal. O, como repetiremos a menudo en el transcurso de este estudio, el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo; a su vez, la narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal”¹¹⁴.

Estas características de la temporalidad del existir humano poseen una vitalidad, una densidad filosófica y unas implicaciones excepcionales en la hermenéutica del sí y en la Pequeña Ética, lo que será analizado en páginas posteriores.

Es interesante recordar que Marcel mismo valoraba más sus obras de teatro que sus escritos filosóficos. Tal vez esta auto-confesión y la lectura de sus obras, suscitaron cierta inquietud intelectual en Ricoeur, más si recordamos la obsesión por la sistematización de sus reflexiones y por sus prácticas en el aula. Sobre la inquietud de no sistematización o falta de carácter sistemático del pensamiento de Marcel, Agís Villaverde recuerda que “(Ricoeur) menciona una cierta carencia de suficientes niveles

¹¹³ Ibid., p. 228.

¹¹⁴ RICOEUR, Paul, *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Traducción de Agustín Neira, Siglo XXI Editores, México 2004, p. 39.

de sistematización y alguna debilidad conceptual en las tesis, pero sin renunciar a una concordancia con él en certidumbres y seguridades fundamentales”¹¹⁵.

3. El existencialismo de Karl Jaspers

De acuerdo con Agís Villaverde, “las primeras aportaciones netamente filosóficas” de Ricoeur son los libros *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, escrito en colaboración con Mikel Dufrenne; y su primera monografía individual titulada *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*¹¹⁶. El hecho de que sus dos primeras obras versen sobre Karl Jaspers (1883-1969) nos permite apreciar la importancia que tiene el pensamiento del pensador existencialista alemán en nuestro autor.

Fueron los años de la pre-guerra y del cautiverio, decisivos en la configuración del pensamiento filosófico de nuestro autor. Ricoeur se empapa de las posiciones de Karl Jaspers, quien, de acuerdo con lo señalado por Dosse, “invitaba a filosofar ante la excepción”¹¹⁷. En efecto, Karl Jaspers es un pensador que tuvo que sufrir los efectos perversos del nazismo. La subida de los nazis al poder en 1933 supuso para él verse apartado del consejo rector de la Universidad de Heidelberg. Su esposa era judía y aunque se le permitió continuar con la enseñanza, no se le permitió su trabajo en la gestión universitaria. Finalmente, en 1937, los nazis le destituirían de su cátedra. En 1942 se le autoriza a abandonar Alemania, a condición de que delate dónde estaba escondida su esposa. El filósofo se negó y sufrió las vejaciones y marginación del régimen. Pues bien, a pesar de estas terribles condiciones históricas, Jaspers defendió en su obra *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* la idea de “realización en el fracaso”¹¹⁸, un espíritu que Ricoeur también adoptaría en las duras condiciones de su cautiverio.

¹¹⁵ AGÍS VILLAYERDE, M., “Aproximaciones a la persona: Paul Ricoeur y Emmanuel Mounier”, en *Hermenéutica y Responsabilidad; homenaje a Paul Ricoeur*. Actas del VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago. Universidad de Santiago de Compostela 2003, p. 135.

¹¹⁶ AGÍS VILLAYERDE, M. *Conocimiento y razón práctica*, p. 34.

¹¹⁷ DOSSE, François, Op. Cit., p. 137.

¹¹⁸ Cf. JASPERS, Karl, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Ed. Labor, Barcelona 1933 (trad. esp. de Ramón Gómez de la Serna), pp. 176 ss.

Nuestro filósofo venía construyendo un puente de diálogo entre la convicción religiosa (su educación protestante) y reflexión filosófica (su vocación radical). ¿Qué mediaciones podían trabajarse entre estas dos orillas? Es precisamente aquí donde Jaspers le brindó apoyos, en especial con su mediación del ‘combate amoroso’.

De acuerdo con Dosse, Jaspers pensaba que “las relaciones entre fe filosófica y fe religiosa son pensadas más según el modo del conflicto y de la confrontación”¹¹⁹. Y con estas mediaciones de la confrontación y el conflicto propendía por no mezclar esos dos campos y a la vez por no disminuir la fuerza ínsita en cada uno de ellos. Con este interés sintonizaba bien Ricoeur.

Para Dosse, el existencialismo de Jaspers “debía conjugar la doble atracción del método dialéctico y de la travesía por la experiencia: ‘Ninguno constituye un punto de reposo’... (En este caminar hay) una concepción no resolutoria de la verdad: ‘El triunfo de la objetividad sería el fin de la libertad; la verdad existencial se elige en la elección de mí mismo’. La verdad es pues indisociable de un trabajo de sí mismo sobre sí mismo (*soi sur soi*): ‘Yo no me he creado a mí mismo’, repite sin cesar Jaspers”¹²⁰.

De esta cita resaltamos dos expresiones: la verdad y el sí mismo. Jaspers sitúa la verdad dentro de las coordenadas de la comunicación y escuetamente sentencia la verdad como comunicación, y crea el término ‘synfilosofía’. Al reflexionar sobre la comunicación de las existencias concluye: “llego a ser yo mismo por la mediación del otro, pero llego a serlo porque lo era”¹²¹. Por eso, afirmará Jaspers "... si yo no vengo a mí mismo a ejercitar mi libertad en el ámbito de ser uno mismo, me quedo sin el ámbito del estar ahí, me quedo en una cosa”¹²².

El tema del sí mismo venía sustentado por Jaspers a través de la comunicación, igual que lo hacía Marcel. Era el tú, el otro quien construía el sí mismo, es decir, no hay una aproximación y concepción solipsista del yo; son los vínculos establecidos con el otro los que constituyen al sí mismo. Tenía aquí Ricoeur bastantes apoyos para sus

¹¹⁹ DOSSE, François, Op. Cit., p. 135.

¹²⁰ DUFRENNE, Mikel y RICOEUR, P., *Karl Jaspers et la philosophie*, pp. 341.348. 351, Citado por DOSSE, F., Op. Cit., p. 136.

¹²¹ DUFRENNE, M. et RICOEUR, P., *Philosophie de l'existence*, p.161. Citado por DOSSE, F., Op.Cit. p. 142.

¹²² JASPERS, K. *Filosofía de la existencia*, 1938 (Trad. esp. en Ed. Aguilar, Argentina 1974). Citado por CORDI, Constantino y LAMBRUSCHINI, Gisela: “El existencialismo desde la perspectiva de Karl Jaspers”, Universidad del Salvador, 2005 (consultado el 23 de marzo de 2016 en monografías.com).

rodeos, especialmente con el tema de los otros, de la comunicación, de llegar a ser...marchaba hacia la “conquista misma del sí mismo (soi)”¹²³. Inferimos el fuerte talante ético de esta filosofía existencialista al urgir la idea del ‘ser-conjuntamente’. Esta ética de Jaspers está en este “plano intermediario donde puede ser edificada una axiología”¹²⁴. El hombre se encuentra entre esta postura de indeterminación y de la concreción de la acción, desde donde inquiera por el equilibrio, tópico que Ricoeur retoma al trabajar la ética y la moral.

Encontramos en Jaspers exigencia existencial y humildad, un ser desgarrado y una lógica humillada, categorías que Ricoeur hizo muy suyas. Para mencionar que Jaspers escribió el Prólogo del trabajo conjunto Dufrenne–Ricoeur con estas expresiones: “Muy respetados señores Dufrenne y Ricoeur: luego de la lectura de vuestra obra, mi primer impulso es el de agradecerles de todo corazón. Han tomado el conjunto de mis escritos como tema de estudio con una exactitud material y una solidez que nunca he experimentado”¹²⁵.

Jaspers influenció fuertemente las posiciones filosóficas de Ricoeur; tal por esto confesó “Me reprocho ahora, de manera bastante seria, el haber descuidado la continuidad de la obra de Jaspers, por haber estado deslumbrado, fascinado por Heidegger, como la mayoría de mis contemporáneos franceses. La obra de Heidegger ha opacado en gran medida la obra de Jaspers”¹²⁶.

B. E. Mounier y el personalismo

Emmanuel Mounier (1905-1950) fue artífice de un movimiento *polifuncional*, pues no solamente estuvo limitado al ámbito de la filosofía sino que repercutió en la

¹²³ RICOEUR, Paul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, p.185, Citado por DOSSE, F., OP. Cit. p. 142.

¹²⁴ DUFRENNE, Mikel y RICOEUR, Paul, *Karl Jaspers et la philosophie*, p. 376, Citado por DOSSE, François, Op. Cit. p. 143.

¹²⁵ JASPERS, KARL, “Carta a Paul Ricoeur y Mikel Dufrenne”, Citado por DOSSE, F., Op, Cit., pp. 137-138.

¹²⁶ RICOEUR, Paul, “Entrevista con Katherine von Bülow”, en *France-Culture*, 14 de septiembre de 1993, Citado por DOSSE, François, Op. Cit., p. 143.

política y en la agrupación de pensadores amigos y de movimientos que marcharon tras la luz que había encendido Mounier.

Más aún: sus asertos acerca de la centralidad de la persona, abierta y necesitada de la comunidad, fusionados con su talante de excelente y experto administrador, le posibilitaron la adquisición y la adecuación de un espacio físico donde tuvo asiento una comunidad sobremanera singular, excepcional en todo el alcance de la expresión, fruto de esa coherencia sincera y genuina entre pensamiento y vida.

Uno de esos amigos intelectuales, discípulo y crítico al mismo tiempo, y miembro tardío de esa comunidad fue Paul Ricoeur. Por estas consideraciones perfilamos primeramente esas posturas personalistas de Mounier, luego describimos la comunidad de *Les murs blancs* y para terminar el tópico personalista reflexionamos sobre la pregunta sobre si fue o no Ricoeur un filósofo personalista.

1. Aquiescencias personalistas de Mounier

El término personalismo brotó en 1930 cuando ciertos Movimientos juveniles de pensamiento fueron creando y fortaleciendo una toma de conciencia sobre la amenaza que representaban en los países tanto el capitalismo y como el fascismo¹²⁷.

Un movimiento, el conocido como Movimiento Esprit, impulsado por Mounier propendió por el descentramiento del individuo “para establecerlo en las perspectivas abiertas de la persona”¹²⁸. “Rehacer el renacimiento” bajo la primacía de lo espiritual y lo comunitario fue el título programático del primer número de la Revista Esprit de octubre de 1932, editorial obviamente escrito por Mounier. Era un programa sobre el terreno del diálogo y de apertura a la sociedad civil¹²⁹.

¹²⁷ DÍAZ, Carlos, *Emmanuel Mounier*, Instituto E. Mounier, Col. Clásicos del Personalismo, Madrid 1991(2).

¹²⁸ RUIZ, Antonio, *Introducción al pensamiento de Emmanuel Mounier II*, Instituto E. Mounier, Col. Clásicos del Personalismo, Madrid 1990, p. 40.

¹²⁹ MOUNIER, Emmanuel, *Revolución personalista y comunitaria*, (1935), en *El personalismo. Antología esencial*, Ed. Sígueme, Salamanca 2002, pp. 31-69.

Nombrar personalismo dentro de las coordenadas del estudio obliga a una remembranza del Movimiento Esprit, creado precisamente para disponer de un encuentro donde se conservaran vivas ciertas ideas en torno a la condición única de la persona y al mismo tiempo se debatiera sobre todo aquello que menospreciaba o negaba dicha condición. Esprit luchó contra los tres adversarios del momento: el materialismo individualista, el materialismo colectivista y el falso espiritualismo fascista.

El Movimiento fue concebido como grupo de jóvenes amigos, listos para transitar por la ruta soñada:

“Rehacer un alma e imponer un cuerpo. Toda la acción sería impotente, pensábamos nosotros, si no se apoyaba en una elaboración doctrinal y sobre todo en una preparación espiritual continua. De lo contrario, habríamos creído comprometernos incompletamente si no hubiésemos entablado una lucha directa contra el mundo que condenábamos. (...) Libre intercambio de amistades individuales y de convergencias doctrinales sin servidumbres... La preocupación política no agota nuestro corazón. Razón de más para que algunos velen por el destino del hombre entero y se consagren a madurar esa revolución espiritual sin la cual ninguna otra revolución tiene interés para nosotros”¹³⁰.

El contenido de ese sueño propendía por la lucha contra los modelos sociales y el capitalista, y al mismo tiempo por la elaboración de modelos sociales y económicos, lo mismo que la difusión de ideas personalistas. Todo esto con el objetivo fundamental de transformar la sociedad.

Mounier describió cinco actos fundamentales como constitutivos de su civilización personalista y comunitaria. Entre ellos se contaba el “comprometerse para asegurar su destino”¹³¹. Y entonces, la abstención es la actitud opuesta y contradictoria del compromiso, estigmatizada como ilusoria al recordar que “la no intervención, entre 1936 y 1939, engendró la guerra de Hitler, y quien no ‘hace política’ hace pasivamente la política del poder establecido”¹³².

¹³⁰ MOUNIER, Emmanuel, “Advertencia”, en *Rev. Esprit*, París, 1 de julio de 1933. Citado por DÍAZ, Carlos. Emmanuel Mounier I, p. 28.

¹³¹ DOSSE, François, Op. Cit., p. 54.

¹³² MOUNIER, Emmanuel, *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y cristianismo*, Ediciones Taurus, Madrid 1981, p. 117.

Entresacamos unas líneas de la concepción de persona según Mounier. Él acudió al griego y allí encontró luces en el significado y uso de la expresión *προσωπον* y esto consignó: “La persona se muestra, se expresa: hace frente, es rostro. El término griego más aproximado a nuestra noción de persona es *προσωπον*: la que mira adelante, la que afronta, *προσωπον* significa máscara, y de aquí se puede inferir una noción de ocultamiento, de inducción a error, a confusiones”¹³³. Luego de leerla completa nos percatamos que generalmente, cuando se hacen las referencias, viene presentada de manera incompleta en cuanto al significado de ocultamiento.

En *Caminos del Reconocimiento* Ricoeur acota que este acercamiento mounieriano al vocablo griego genera la idea de persona como “representación, como representante vicario, en una palabra, como actor a diferencia del autor, propietario de sus palabras y de sus acciones”¹³⁴. Esta reflexión resulta obvia al examinar todo su trabajo en torno de las filosofías del lenguaje.

Mounier aprovechó para precisar más el rol de la persona en el personalismo cuando tejió una dura crítica a la Declaración de los Derechos del hombre escribiendo que dicha Declaración asume a la “persona del ciudadano como una individualidad aislada”, mientras que el personalismo la asume “como una realidad concreta comprometida en un cierto número de situaciones y de lugares comunitarios”¹³⁵.

Avanzó Mounier significativa y descomunamente al escribir que la persona encuentra su correlato en la comunidad y por esto entre ésta y aquélla existe una profunda e indisoluble sinergia. Por esto resulta siempre inimaginable una persona fuera de la comunidad. La persona vive y desarrolla su experiencia fundamental en la comunicación. Este dinamismo comunicacional le posibilita a Mounier reflexionar sobre la liberación personal y la de los otros con una conclusión de grande impacto, tanto ayer como hoy: la persona solamente alcanza su liberación cuando batalla sin cesar por la liberación de los demás¹³⁶.

Esta liberación debe ser integral, hoy escribiríamos sistémica, porque no basta con actuar sobre uno u otro condicionamiento, del orden que sea. Esto siempre llega a

¹³³ Ibid, p. 74.

¹³⁴ RICOEUR, Paul, *Caminos del Reconocimiento*, p. 177.

¹³⁵ DÍAZ, Carlos, Op. Cit., p. 52.

¹³⁶ MOUNIER, Emmanuel, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Ediciones Taurus, Madrid 1981.

ser insuficiente e inútil. La liberación propia y la liberación de los otros debe hacerse sobre todos los condicionamientos materiales, mediaciones económicas, jurídicas, sociales, políticas, culturales, axiológicas que se estén presentando - que estén sufriendo - los miembros de la comunidad o solamente uno de sus integrantes.

La liberación de que venimos comentando deviene en libertad para la persona, libertad que se manifiesta cuando la persona se autodisciplina, como Mounier lo expresa hermosamente y con un cierto grado de rebeldía: “(el) hombre capaz de imponerse a sí mismo su disciplina, pero que no la acepta ciegamente de nadie; al hombre para quien el supremo bienestar es hacer, en la medida de lo posible, lo que quiere, en el momento que ha elegido, aunque deba pagar con la soledad y la pobreza este testimonio interior al que concede tanto precio; al hombre que se da o se niega, pero que no se presta jamás”¹³⁷.

La liberación, tema que agitó en aquellos tiempos la agenda política, tanto la establecida como la contestataria y heterodoxa, fue presentada como una exigente tarea porque estaba supeditada a una posibilidad puesto que quienes firmaban su compromiso con la liberación podían fallar, o mediante un término más ácido, podían traicionar.

En el Movimiento Esprit se menciona el “Punto de vista de Montreuil” y en él encontramos otras pistas para el tema de la liberación. Así por ejemplo, indicaciones como que nadie puede sentirse satisfecho mientras el mundo obrero, el universo de los menesterosos y de los sufrientes, no vea superada la humillación. Mounier escribirá que “No es la fuerza la que hace las revoluciones. Es la luz”¹³⁸. Es este el termómetro (la superación de la humillación) para saber si se avanza o si se retrocede.

Por obvias razones, en los escritos de Mounier están presentes los pobres. En su beneficio real el filósofo personalista esculpió para sí y para seguidores tareas concretas y al mismo tiempo estableció una meta enorme de trabajo: “Mi evangelio, además, es el evangelio de los pobres. Nunca me dejaré satisfecho ante un solo malentendido con aquellos que tienen la confianza de los pobres. Nunca me llevará a alegrarme de aquello que puede dividir el mundo y la esperanza de los pobres”¹³⁹.

¹³⁷ Ibid, p. 80.

¹³⁸ DÍAZ, Carlos, Op. Cit., p. 16.

¹³⁹ MOUNIER, Emmanuel, “El envilecimiento no es rentable, respuesta a Garaudy”, marzo de 1950, p. 209. Citado por RUIZ, Antonio, *Introducción al pensamiento de Emmanuel Mounier II*. p. 17.

La verdad y la justicia ya han aparecido en renglones anteriores indicándonos que debemos trabajar continuamente para implantarlas en cada persona y en la sociedad, porque en esta lucha podríamos ser ‘aliados de Cristo’ siempre y cuando “tengamos roce con estos marginados a través de un trabajo común, al menos de vez en cuando”¹⁴⁰.

Un aprendizaje interesante del trabajo con esta memoria doctoral hace referencia a la necesidad de conocer al filósofo y no únicamente su sistema o sus posiciones filosóficas. Un perfil de Mounier personalista lo podemos desagregar en que era él un apasionado por los problemas de quienes se le acercaban; su interés estaba mediado por los otros, especialmente por aquellos que se le aproximaban, y por el futuro. En su filosofía se encuentran ampliamente reflejadas estas posturas. Este perfil se replica en los pensadores estudiados en estas páginas.

Debemos acatar el juicio de expertos para quienes nuevos y grandes sistemas filosóficos no se han dado desde comienzos del siglo XX. Esto dificulta comprensiones precisas sobre términos y posturas. En este caso, para fortuna nuestra, además de las reconocidas dimensiones de la persona características de su personalismo abierto, Mounier escribió una síntesis de lo que él entendía por persona, cita que nos va a conectar nuevamente con Ricoeur. Esto expresó: “Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrollo, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación”¹⁴¹.

Ricoeur con su agudo sentido filosófico, al analizar esta definición-síntesis de persona desentrañó en ella tres componentes interrelacionados: “una ontología de la subsistencia, una referencia a un orden jerárquico de valores y un sentido agudo de la singularidad y de la creatividad”¹⁴², que están indicados consecutivamente en las tres partes que conforman la definición de Mounier.

¹⁴⁰ RUIZ, Antonio, Op. Cit., p 18.

¹⁴¹ MOUNIER, Emmanuel, *Manifiesto al servicio del personalismo*, p. 59.

¹⁴² RICOEUR, Paul, *Amor y Justicia*, p. 97.

2. La original comunidad de Les Murs Blancs

Mounier había ligado tesoneramente la persona a la comunidad. Viene muy bien una inquietud indagatoria: ¿Logró el filósofo personalista tener experiencia de ese aprendizaje de la comunidad que tuviera tan claro en sus escritos? ¿Compartió las rutinas de una comunidad concreta, de carne y hueso? O, ¿su convicción sobre la dialéctica persona-comunidad se quedó como mera enseñanza, como simple postulado?

La revisión de textos arrojó una respuesta positiva a esta duda. Mounier había querido siempre “traducir en los actos de la vida cotidiana su voluntad de vivir de una manera diferente”¹⁴³, en una experiencia de vida más comunitaria y fraternal. Este anhelo fue satisfecho por unos amigos que le brindaron en bandeja un espacio, un lugar físico, un ambiente propicio. En efecto, en 1939 ellos adquirieron de hectárea y media en Châtenay-Malabry, al sur de París, el lugar llamado *Les Murs blancs*, dotado de un parque, dos casas ex patricias y un edificio.

Sobre el sentido de la comunidad que edificó Mounier en Châtenay-Malabry, habría que inferirlo del sentido de la amistad vivenciada por el grupo Esprit. En efecto, Ricoeur, sobre este sentido de comunidad se expresó de la siguiente manera: “Sobre todo, en los primeros años de la revista Esprit, la especificidad de la relación institucional se encontraba eclipsada por la utopía de una comunidad que sería en alguna medida la extrapolación de la amistad”¹⁴⁴.

Si quisieran conocerse mayores detalles físicos del predio y de las construcciones, o ampliar y desagregar el contenido del innovador proyecto integral para implantar ahí una comunidad Esprit, las herencias pedagógicas legadas, los avatares de la propiedad durante la guerra y los sucesos posteriores, se puede revisar a Dosse¹⁴⁵. Aquí presentamos lo que juzgamos más necesario.

Fue en julio de 1939, cuando Mounier y su familia se instalaron en *Les Murs blancs* provisionalmente y más tarde, entre el 17 y el 28 de diciembre lo hicieron definitivamente, junto a otros colegas y sus respectivas familias. Allí creó el filósofo personalista una comunidad de vida y de acción a pequeña escala: centro era su propio

¹⁴³ DOSSE, François, Op. Cit., p. 269.

¹⁴⁴ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 110.

¹⁴⁵ DOSSE, François, Op. Cit., pp. 269-278.

hogar, que denominaba como “su prójimo más próximo”; allí era su lugar de trabajo en equipo y de equilibrio personal; el lugar disponía de un terreno para cultivar patatas y podar los pequeños árboles, trabajo que llevaban a cabo, organizadamente los filósofos y sus familias¹⁴⁶.

En *Les Murs blancs*, los miembros dispusieron de suficiente –tal vez demasiada– phrónesis/sabiduría práctica en la organización comunitaria, en las disposiciones disciplinarias, en las horas de estudio y, sobre todo, esa sabiduría les permitió tejer sólidas relaciones afectivas, dignas de emular. Los chicos y jóvenes reconocían la experiencia de los adultos y éstos buscaban combinar descanso, trabajo y fiestas, y acompañarlos en salidas de campo.

Sin ser pariente de las otras familias, nuestro hermeneuta fue llamado cariñosamente *tío Paul* por los hijos de los otros integrantes de la comunidad, dato que enriquece la personalidad de nuestro filósofo y deja entrever que se puede ir más allá de lazos carnales para vivir dentro vínculos afectivos, laborales e intelectuales.

Sin embargo, no todo fue vivencia tranquila en *Les Murs blancs*; hubo asimismo contratiempos de variada índole, visiones diferentes, posiciones políticas, pujas de poder. Paul Fraisse, uno de los miembros de esa comunidad, recuerda los “gritos (de Mounier) cuando uno u otro no cumplía con las obligaciones de una comunidad”¹⁴⁷. Más aun, la muerte de Mounier generó los inevitables conflictos de estas situaciones y los normales de la vida en común.

Nuestro fenomenólogo, su esposa y sus hijos fueron miembros de esa pequeña comunidad a partir de 1957, siete años después del deceso del personalista. Tardó en llegar Ricoeur. ¿Por qué? La aclaración la hizo él mismo al explicar que el descubrimiento del grupo *Esprit* databa de los años 1947-1950, pero que en esos años consideró a sus miembros “aquejados de excesivo intelectualismo”. Pero también aprovechó para afirmar que la amistad con Mounier, fraguada años atrás, “se estrechó poco antes de su muerte en 1950, que para mí supuso una gran pérdida. Casi puedo verme en 1950, en el jardín de los ‘Muros Blancos’, en Châtenay-Malabry, sin saber que un día iba a vivir ahí, y con los ojos llorosos”¹⁴⁸.

¹⁴⁶ MOUNIER, Emmanuel, en *Revista Vida Nueva*, N°. 2255, 4 de Noviembre de 2000, pp. 29-59.

¹⁴⁷ FRAISSE, Paul, “Les Murs blancs. Mes souvenirs”, Citado por DOSSE, F., Op. Cit., p. 273.

¹⁴⁸ RICOEUR, Paul, *La Crítica y la Convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc de Launay*, p. 38.

La revisión de literatura sobre *Les Murs blancs* arrojó un interesante dato que puede resultar valioso para *Familias Mundi* o para la Universidad de Santiago de Compostela: ese lugar y esos inmuebles, que guardan recuerdos, ideas y textos, se encuentran en venta desde 2013.

En octubre de 1961, Ricoeur publicó en la revista *Esprit* el artículo *Civilisation universelle et cultures nationales*, donde reconoce la dificultad y al mismo tiempo la urgencia en armonizar el proyecto de civilización planetaria y la conservación de los patrimonios culturales nacionales o regionales. ¿Será este el llamado ricoeuriano a la Universidad Santiago de Compostela y a la Organización Familias Mundi? ¿Hacer de *Les Murs blancs* el relato de Paul Ricoeur!

3. Paul Ricoeur, ¿un filósofo personalista?

Ahora navegamos por el interrogante que tenemos planteado. Lo primero es barruntar lo que escribió Ricoeur resaltando aciertos en este personalismo. En 1990 rindió tributo a lo que él consideró valioso de esta filosofía. Así dejó escrito: “Su (de Mounier) gran fuerza consiste en haber ligado, en 1932, originalmente su manera de filosofar con la toma de conciencia de una crisis de civilización y en haberse atrevido a proyectar, más allá de toda filosofía de escuela, una nueva civilización en su totalidad”¹⁴⁹.

Amplió nuestro fenomenólogo el alcance de este personalismo cuando manifestó que germinalmente era “el intento de una *civilización*... (y) una pedagogía de la vida comunitaria... un proyecto de *civilización* ‘personalista’ hacia una interpretación personalista de las filosofías de la existencia”¹⁵⁰. Este reconocimiento es más significativo en las siguientes expresiones de Ricoeur: “Más tarde se verá que lo que parece aquí un reproche tomará luego un sentido nuevo, cuando intente calificar la persona como el soporte de una actitud, de una perspectiva, de una aspiración”¹⁵¹.

¹⁴⁹ Ibid., p. 120.

¹⁵⁰ RICOEUR, Paul, *Historia y Verdad*, pp.121-122.

¹⁵¹ RICOEUR, Paul, *Amor y Justicia*, p. 96.

No obstante los elogios, ello no fue óbice para no señalar como desafortunada la opción por el vocablo *personalismo*. En efecto así escribió Ricoeur (1993): “De una manera general, deploro la elección desafortunada, hecha por el fundador del movimiento *Esprit*, de un término en –ismo, situado además en pugna con otros –ismos que se nos presentan claramente hoy como simples fantasmas conceptuales”¹⁵².

Reflexiones más amplias, provocadas por la vida y obra de Mounier, acerca del personalismo se pueden revisar en Ricoeur¹⁵³.

Pero, ¿fue Ricoeur un filósofo personalista? He aquí el asunto. Positivamente responden algunos estudiosos y de hecho en la biblioteca de Clásicos básicos del personalismo del Instituto Mounier encontramos un número sobre la obra Ricoeur.

Afortunadamente tenemos una respuesta del mismo filósofo, en la que no se reconoce en esta filosofía personalista: “Yo me inclinaría más bien, a pesar de la filiación que se me reconoce bastante a menudo con el personalismo, del lado de la desconexión (...) Creo que esta distanciación al nivel de la propia vida, de la felicidad y de la desdicha, forma parte del acto de filosofar”¹⁵⁴.

C. El vínculo con Emmanuel Lévinas

Antes de entrar a desglosar el título, hacemos una sucinta presentación de la obra de este filósofo. La obra de Emmanuel Lévinas (1906-1995) se distiende alrededor de las siguientes posturas: La filosofía opuesta a la teología; la Metafísica en contraposición a la ontología (como subordinación de toda posible relación con el ente a la relación con el ser, en la que aquél quedará neutralizado y reducido como otro para ser comprendido y captado por y como el Mismo); la Ética en oposición a fenomenología, y la tradición judía en oposición a la tradición cristiana. Estas características permean sus núcleos temáticos, que son: El Otro, el Rostro, el Hay, la Totalidad, el Infinito y la Responsabilidad.

¹⁵² Ibid., p 95.

¹⁵³ RICOEUR, Paul, *Historia y Verdad*, 1990, pp. 119-143 y 1993, pp. 95-124.

¹⁵⁴ MONGIN, Oliver, “Paul Ricoeur”, entrevista publicada en la Revista *Esprit*, diciembre de 1948, p. 82.

Esta memoria va referida al vínculo entre Ricoeur y Lévinas. Indicadores de lo que hemos llamado vínculo los reconocimos en varios hechos, entre ellos, la participación de Ricoeur y Lévinas en las famosas *Soirées du vendredi*, aquellos encuentros novedosos que se llevaban a cabo en la casa de Gabriel Marcel; la invitación formulada por Ricoeur y aceptada por Lévinas para ir a Nanterre como docente y donde éste ejerció la cátedra entre 1967 y 1972, y los numerosos encuentros en universidades, en los coloquios Castelli, en conferencias y congresos, dirección de doctorandos y sustentaciones de tesis.

Nuestros dos filósofos integraron el *Centre National de la Recherche Scientifique* y Lévinas era el candidato de Ricoeur para el desarrollo de un Centro de Filosofía de la Religión, proyecto que no se pudo llevar a cabo, debido a los acontecimientos del mayo-68, que trajeron otras necesidades y urgencias. Sobre este inconcluso proyecto, F. Dosse refiere un testimonio según el cual “fue una gran decepción para Ricoeur”¹⁵⁵. Ahí estarían Paul como protestante, Emmanuel como judío y Henry Duméry como católico.

En tanto que judío el uno y el otro protestante, los temas del mal y de la culpabilidad los acercan y al mismo tiempo los distancian. Los dos aunaron una fidelidad al rigor de la filosofía y una transparencia en las reflexiones sobre textos de su fe religiosa. En 1991 Ricoeur refirió “la estima y casi la veneración que tengo por Lévinas”¹⁵⁶. Los unieron las dificultades para ser comprendidos en los años en que imperó el estructuralismo y fue la preocupación por la ética, separada de la política, la que les devolvió el afecto y el favor intelectual y académico de sus paisanos.

¿Cuáles son las posturas en las que difirieron nuestros dos intelectuales? En 1988 Ricoeur se refirió a dos puntos discordantes. El primero tenía que ver con la idea levinasiana de una ética sin ontología y el otro, el vaciamiento del ‘yo’ de toda consistencia como resultado de la absolutización de la alteridad.

Otro debate constructivo tuvo que ver con la postura ricoeuriana sobre la estima de sí en su “Pequeña Ética”. Dosse transcribe parte de una carta de Lévinas a Ricoeur: “Esta estima de sí mismo, o esta no indiferencia consigo mismo, o esta *dignidad*, no se reduce a la de la caridad y de la justicia. En mi opinión, ella se trasluce en la

¹⁵⁵ DOSSE, François, Op. Cit., p. 689.

¹⁵⁶ RICOEUR, Paul, “Bulletin du CPED”, No. 7, 1991, p. 25, Citado por DOSSE, F. Op. Cit., p. 689.

responsabilidad inicial e intransferible -intransferible al punto de llegar hasta la sustitución y el sufrimiento no elegido– a modo de *dignidad de elegido* que – testimoniando de alguna manera una significación religiosa vinculada al rostro del otro, y más allá de toda identidad de individuo integrado a la generalidad de un género – se enuncia en la *unicidad* humana del pronombre *yo*”¹⁵⁷.

En 1999 Ricoeur relató su última visita a Lévinas en los siguientes términos: “Tuvo lugar el 28 de diciembre de 1994 a las 15 horas, en su domicilio de la calle Michel-Ange 112, como da fe mi agenda de citas de esa fecha. El motivo fue el siguiente: durante un seminario en Castel Gandolfo, la residencia de verano de Juan Pablo II, los días 8 al 10 de agosto de 1994, el Santo Padre me encargó que le transmitiera sus respetos y afecto al filósofo Levinas, a quien había recibido años anteriores en circunstancias similares. Lo hice el 28 de diciembre de 1994. Mi amigo me recibió con esta humorada: ‘Hacía falta un protestante para transmitir el saludo de un católico a un judío’. Durante la conversación cordial, en torno a una taza de té y un pastel, Emmanuel Lévinas me dijo: ‘Ricoeur, usted es incuestionable’. Me sorprendió tanto más cuanto esto fue dicho con seriedad y convicción, como expresión de una antigua estima madurada con el tiempo”¹⁵⁸.

Las palabras anteriores son una narración transparente y minuciosa de un Ricoeur que se siente reconocido ampliamente por otro filósofo y que tal vez fueron su respuesta añeja a una hermosa actitud humana de Lévinas: Ricoeur iba a dictar una conferencia en el *Institut Catholique* y Lévinas dejó esta constancia: “Quise venir aun antes de ir al *Sabbat* porque quería volver a ver el rostro de Paul Ricoeur”¹⁵⁹.

Los amigos se corresponden siempre con las palabras justas y con los gestos significativos.

¹⁵⁷ LÉVINAS, Emmanuel, “Carta a Paul Ricoeur”, 28 de mayo de 1990, Citado por DOSSE, F. Op. Cit., p. 694.

¹⁵⁸ RICOEUR, Paul, “Declaración escrita en Châtenay-Malabry” el 5 de mayo de 1999, Citado por DOSSE, F. Op. Cit., p. 697.

¹⁵⁹ LÉVINAS, Emmanuel, Citado por CHARLES BLANCHET, Citado por DOSSE, F. Op. Cit. p. 690.

SEGUNDA PARTE:

PERSONA, FAMILIA Y SOCIEDAD:

LA APORTACIÓN RICOEURIANA

“Meurt le personnalisme, revient la personne”

Paul Ricoeur: “Esprit”

“La persona es el Sí que faltaba en la conciencia en general, correlato de la síntesis del objeto, en el ‘Yo’ pienso kantiano”.

Paul Ricoeur: *Finitud y Culpabilidad*

“La humanidad es la manera de tratar a los hombres, lo mismo a ti que a mí. No es ni tú ni yo, sino el ideal práctico de ‘Sí’, tanto en ti como en mí”.

Paul Ricoeur: *Finitud y Culpabilidad*

“L’individu... ne devient humain que sous la condition de certaines institutions... s’il en est bien ainsi, l’obligation de servir ces institutions est elle-même une condition pour que l’agent humain continue de se développer”.

Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre*

CAPÍTULO IV:

PAUL RICOEUR: EL HOMBRE Y EL FENOMENÓLOGO

- Ricoeur, el ser humano
 - Un huérfano de guerra
 - Estudiante distraído, payaso y turbulento
 - Profesor de filosofía en Chambon
 - Años felices en Estrasburgo
 - Una visión de la gestión universitaria
 - Ricoeur profesor luminaria, pero decano fracasado
 - El ángel de la muerte y del sufrimiento
 - ¿Filósofo militante?
 - Ricoeur, ¿compromiso político? ¿un pacifista?
 - Una universidad heterónoma
-

Distintos autores han incidido en el laborioso camino filosófico construido por Paul Ricoeur. Tomás Domingo Moratalla, por ejemplo, nos alertó en su tesis doctoral acerca de la manera cómo el filósofo trabajó sus reflexiones “siguiendo una paciente vía lenta y llena de «rodeos»”, método que también debemos adoptar lectores y estudiosos, si queremos “plantear adecuadamente las cuestiones, diluir falsos problemas y encontrar motivos para la esperanza en el pensamiento y en la acción”¹⁶⁰.

Hemos considerado, antes de hacer la inmersión en los rodeos fenomenológicos de Ricoeur sobre la persona, la familia y la sociedad, destinar unas páginas a recapitular al ser humano que él fue. Sobrevolamos su infancia, el estudiante, el profesor, el decano y ese ser humano especial que debió afrontar la penuria, el sufrimiento, la incomprensión y el fracaso, la orfandad, la muerte de uno de sus hijos y las vicisitudes de la enfermedad terminal de su esposa.

¹⁶⁰ DOMINGO MORATALLA, Tomás, “Del sí mismo reconocido a los estados de paz. Paul Ricoeur: caminos de hospitalidad”, en *Pensamiento, Revista de Investigación e información filosófica*, Universidad de Comillas, Madrid, vol. 62, nº 233, p. 204.

A. *El ser humano*

Juzgamos útil destinar unas páginas al descubrimiento del hombre que también conoceremos luego en su actividad filosófica como fenomenólogo y como hermeneuta.

Recuerda Dosse las palabras que la esposa de Ricoeur, Simone, pronunció en 1993 cuando la familia celebraba los 80 años de nuestro filósofo: “Tenemos mucha suerte de tenerlo; podría no haber vivido, ni él ni su madre”¹⁶¹. En efecto, el parto fue muy complicado, con peligro para la vida de la madre y para el niño, que hubiera podido haber nacido muerto. Pormenores de esta circunstancia se pueden leer en una carta escrita por su padre y que transcribe Dosse.

“Huérfano de guerra” a los dos años, pues su padre murió en la Batalla del Marne y huérfano de madre también. Es entonces cuando sus abuelos paternos, de confesión religiosa pietista protestante, se hacen cargo de su cuidado y educación, junto con su hermana Alice, fallecida también muy joven. De su matrimonio con Simone hubo cinco hijos: Jean-Paul, Marc, Noëlle, Olivier y Étienne.

En el Liceo se mostró estudioso y turbulento, feliz por compartir con sus compañeros y estar en clase, no fue un mal estudiante, pero era distraído y payaso en clase; con semblante serio y muy indisciplinado, “en las clases de latín se ubicaba en primer lugar, a veces mojando su lengua en tinta y mostrándola así a sus compañeros con que provocaba risas e inmediatamente antes de que el docente se volviera, él se ubicaba bien y así evitaba las llamadas de atención”¹⁶².

Terminadas las clases, “apenas llegado al patio, soltaba su portafolio para enfrentarse mejor físicamente con sus compañeros de clase. Era un peleador nato, y permaneció en él un agudo sentido combativo que se desplazó, en la edad adulta, al plano intelectual”¹⁶³.

El ambiente del Liceo que vivió Ricoeur fue un ámbito de relaciones amicales y fraternales y un ambiente muy fuerte de conversaciones y debates intelectuales y culturales.

¹⁶¹ DOSSE, François, Op. Cit., p. 30.

¹⁶² PORÉE, Jérôme y Nicole, Citados por DOSSE, F., Op. Cit., p. 31.

¹⁶³ Ibid., pp. 31-32.

Joven profesor de filosofía de la clase terminal en Chambon, aquel lugar donde se estableció luego de la terminación de sus avatares y afugias durante la Segunda Guerra Mundial. El pueblo tenía una institución educativa envuelta en una “atmósfera de libertad”, abierta, a pesar de su aislamiento, “en lo alto en la costa de Molle”, respetuosa de prácticas religiosas que no eran obligatorias para todos los estudiantes y donde los profesores daban clases gratuitas de recuperación, respondían a los alumnos preguntas que estaban fuera de su especialidad y, además, en sus casas los recibían para veladas culturales y los acompañaban en salidas y excursiones. En ese ambiente escolar Ricoeur “era adorado por sus alumnos”¹⁶⁴.

Chambon le brindó la oportunidad de conocer a los cuáqueros y en especial al pastor Howard Schomer, quien años después llevó a Ricoeur a Estados Unidos, a un colegio en Haveford. Nombrado en 1948 profesor de la Universidad de Estrasburgo, permaneció como miembro del Consejo de Administración de su querido colegio de Chambon.

De 1948 a 1956 vive “ocho años muy dichosos, los más felices de mi vida” escribió Ricoeur¹⁶⁵. Fueron los años de Estrasburgo. Allí la familia Ricoeur habitaba en la periferia de la ciudad, en casa que amigos apodaban “la caverna Ricoeur” debido al desorden. La casa tenía un espacio reservado donde no se entraba: era el estudio del filósofo.

También llegó a la Sorbona como profesor, donde fue muy crítico acerca de los efectos de un estancamiento que él vivenciaba en la institución universitaria. Las siguientes con las afirmaciones de Ricoeur, palabras con la que elaboró un retrato de lo que sucedía en la Sorbona:

“No me encontré nada cómodo en la Sorbona... No disfrutaba con los estudiantes del mismo tipo de relación que había conocido en Estrasburgo. Para mí, la Sorbona fue algo así como lo opuesto a Estrasburgo... Mis colegas no mantenían demasiada relación entre ellos. Lo único que hacíamos era cruzarnos... No había lugares de encuentro... No había la menor investigación en grupo, debates o discusiones. Yo tenía la impresión de encontrarme en una especie de páramo intelectual”¹⁶⁶.

¹⁶⁴ HAMMEL, Jean-Pierre, “Entrevista con Dosse, Citado por DOSSE, F., Op. cit., p. 125.

¹⁶⁵ RICOEUR, Paul, *La crítica y la convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc de Launay*, p.35

¹⁶⁶ Ibid., pp. 44.45

En 1965 aceptó ir a Nanterre, una extensión de la Sorbona. Allí se encargó del Departamento de Filosofía y luego, en 1969, fue elegido decano donde vivió su autodenominado '*episodio del decanato*'. El mismo decano aclaró este episodio de acuerdo con la cita que trae Agís Villaverde: "Diría que mi fracaso en Nanterre fue el fracaso del imposible intento de conciliar autogestión y esa estructura jerárquica inherente a cualquier tipo de institución; o, en todo caso, la distribución asimétrica de los distintos papeles que ésta implica. Pero lo complicado de la cuestión democrática consiste quizás en conseguir combinar la relación vertical de dominación... y la relación horizontal de lo que se vive en común... Mi fallo fundamental fue querer reconstruir la relación jerárquica a partir de la relación horizontal. En cuanto a esto, el episodio del decanato iba a fructificar más tarde en mis posteriores reflexiones sobre la política... Al intentar comprender las razones de mi fracaso, al analizar la fisiología de las instituciones, he podido darme cuenta, y del mejor de los modos, de esa especie de cuadratura del círculo, propia de la política: el sueño imposible de combinar lo jerárquico y lo convivencial; considero este aspecto el verdadero laberinto de la política"¹⁶⁷.

No podemos dejar la valiosa cita sin escribir dos subrayados. Hay una visión innovadora de autogestión universitaria que resultaba incompatible con las prácticas de ese tiempo y de ahora (lo afirmamos por nuestra experiencia) y, la articulación dinámica de la autoridad y la vida diaria de los demás miembros de la institución.

Acerca de su experiencia docente en Estados Unidos -desde 1954, por temporadas- esto comentó Ricoeur a Charles Reagan: "Enseñar en Estados Unidos me ha salvado la vida literalmente. Estaba terriblemente deprimido después de Nanterre. Había consagrado mi vida a la universidad y a la enseñanza. Así, ha sido muy importante para mí ir a Chicago y proseguir mi enseñanza, después de la terrible experiencia de Nanterre"¹⁶⁸.

¿Cómo eran sus clases? Siempre se presentaba con el tema preparado por escrito; al comienzo de la sesión entregaba a los estudiantes las copias, en las que conjugaba "fidelidad con el texto presentado y construcción interpretativa. No se limita a presentar el pensamiento de otros; este saber enseñado es siempre retomado,

¹⁶⁷ Ibid., pp. 59-60

¹⁶⁸ REAGAN, Ch., *Paul Ricoeur. His life and his work*, The University of Chicago Press, 1996, p. 58.

reapropiado, investido de su subjetividad”¹⁶⁹. Esas copias, trajinadas en la clase con el aporte de los estudiantes, devinieron algunos de sus libros.

Una innovadora e interesante experiencia de docencia compartida llevó a cabo Ricoeur al dictar seminarios entre varios profesores, físicamente presentes en todas las sesiones pero responsabilizándose uno por uno de cada encuentro académico.

Ricoeur pergeñó una propuesta académica dentro de las siguientes coordenadas: adecuación de la enseñanza para formar científicos, ingenieros y técnicos; decisión sobre una proporcionalidad entre las humanidades clásicas y las ciencias modernas; aportación de una cultura general que contrarrestara la parcelación y la deshumanización del trabajo, y una sólida dosis de instrucción y educación cívica.

Para aquilatar más al hombre en sus variadas vicisitudes, transcribimos una cita de Maceiras Fafián en el prólogo de *Transcendencias de la memoria. Evocación de Paul Ricoeur*:

“Con mis familiares más próximos, en más de una ocasión nos hizo partícipes de la profunda conmoción que le causó el suicidio de su hijo Olivier, con los traumas que lo motivaron, para él una prueba más de los insondables designios de nuestra condición humana. En fin, «interminables jornadas para un olvido imposible». Tampoco nos ocultó sus sentimientos de soledad cuando su esposa fue entrando en el ensimismamiento mental, perdidas las disposiciones comunicativas, lo más insoportable, «paradoja de nuestra propia racionalidad». Presencia abrumadora que se aceleró después de la muerte de la viuda de Mounier, quien por vecindad y afecto estaba tan unida a su familia desde hacía tantos años”¹⁷⁰.

Las anteriores expresiones son la evocación abierta de ese ‘ángel de la muerte y del sufrimiento’ que estuvo siempre al lado de Ricoeur: muerte de sus padres, de su hermana, de su hijo; enfermedad terminal de su esposa. Aunque a primera vista el ángel de la muerte y del sufrimiento pueda ser percibido como un oxímoron, para nosotros es una nueva aporía des-hecha radicalmente por nuestro filósofo.

Todas estas vivencias pueden dar razones sobre el proceso a través del que fue labrando su personalidad de temple austero y aislado, pero con fuertes relaciones con

¹⁶⁹ DOSSE, François, Op. Cit., p. 256.

¹⁷⁰ MACEIRAS FAFIÁN, Manuel, “Transcendencias de la memoria. Evocación de Paul Ricoeur”, en *Pensamiento, Revista de investigación e información filosófica*, Madrid, Vol. 62, nº 233, mayo- agosto, 2006, p. 197.

los otros. Esto conforma otra de las paradojas que des-hizo Ricoeur. Y la explicación de haber conjugado aislamiento con fuertes relaciones interpersonales reside en que éstas estuvieron siempre “mediada(s) por el saber, por la textualidad. De allí la insatisfacción profunda experimentada por Ricoeur en la Sorbona, pues él “necesita del diálogo para construirse a sí mismo”¹⁷¹.

Incompleto quedaría el boceto de este hombre si no lo completáramos con la trayectoria de los compromisos políticos asumidos por él. Nos apoyamos en Mounier y en Marcel para alcanzar mayor soporte a nuestros párrafos. Mounier había escrito: “vivir como persona (es) poder acceder al máximo de iniciativa, de responsabilidad, de vida espiritual”¹⁷². Este aserto nos sugirió que es posible des-ocultar la faceta de la coherencia ricoeuriana entre acción y teoría.

Vivir y, por tanto, afirmarse como persona es equivalente a la aceptación activa de responsabilidades, tanto de lo que esa persona dice como de lo que hace. Esta aceptación se traduce en respuesta que se pronuncia ante sí mismo y ante el otro. La propuesta de Marcel invita a revisar tópicos del compromiso y de la acción de nuestro filósofo.

Recordemos que en los años y en los contextos franceses de nuestros autores se hacía una distinción entre acción y compromiso. Mounier aclaraba que la acción hacía referencia “directa y exclusiva a la acción política”¹⁷³.

El asunto no era trivial. Mounier tenía una claridad diáfana en este tópico: su revista no iba a asumir acciones políticas, puesto que

“Una revista no pretende el poder, pretensión que sería ridícula; por otra parte, el poder no es sino un aspecto de nuestros problemas, el más urgente aunque el menos esencial. La única acción eficaz e inmediata de una revista de opinión como la nuestra es la de formar espíritus y voluntades, aumentar la lucidez y la decisión de aquellos que nos leen, a fin de que así fortalecidos ellos emprendan”¹⁷⁴.

Marcel, por su parte, manifestaba su decisión de hacer que todo lo suyo contribuyera a encauzar la acción hacia el mejoramiento del mundo. Sobre el compromiso, las reflexiones son más abundantes, sin que llegara a escribir una

¹⁷¹ DOSSE, François, Op. Cit., p. 257.

¹⁷² MOUNIER, Emmanuel, Op. Cit., p. 59.

¹⁷³ DÍAZ, Carlos, Op. Cit., p. 37

¹⁷⁴ Ibid., p. 50.

definición del mismo. El filósofo existencialista expresó que le “es esencial a la persona exponerse de una cierta manera, comprometerse y por ello afrontar, desafiar”¹⁷⁵. Verbos similares a los de Mounier, quien enlazó el compromiso (engagement) con la retracción (dégagement) para señalar el darse de la persona y el retomarse simultáneo, como equivalente a un compromiso sincero, integral¹⁷⁶.

En *Entretiens*, Ricoeur le preguntó a Marcel: “Quel genre d’engagement politique vous paraît compatible avec la mission du philosophe? Esta fue la respuesta obtenida:

“J’ai cherché à plusieurs reprises à distinguer entre un engagement fondamental et un engagement contingent, l’engagement fondamental me paraît lié à la vocation même du philosophe, je ne puis admettre un seul instant que le philosophe refuse cet engagement-là. Mais il y a aussi un engagement partisan et contingent que je récusé. L’engagement fondamental porte sur les conditions, comment dirais-je, structurales, - il faudrait peut-être dire, - de l’existence personnelle... L’engagement partisan est tout à fait autre chose, c’est en réalité l’engagement au nom d’un parti...j’ai très fortement opposé le partisan à l’homme, j’entends par là à l’homme attaché aux valeurs humaines”¹⁷⁷.

La respuesta no deja duda alguna en que por vocación y función el filósofo debe comprometerse, independientemente de su adscripción a un partido político, en aquello que se refiere a condiciones estructurales de la existencia. La claridad política que debe poseer un filósofo le permitirá dilucidar qué condiciones son estructurales y cuáles no.

El compromiso con condiciones no estructurales es la otra clase de compromiso, el partidario. Pena Mouriz escribe que Mounier, con su filosofía militante, creó en Ricoeur “una actitud de compromiso político con la historia, que ya no abandonará”¹⁷⁸. Ricoeur sí generó una aproximación a lo que puede comprenderse como compromiso escribiendo que éste “no es una propiedad de la persona, sino un criterio de la persona, este criterio significa que no tengo otra manera de discernir un orden valores capaz de

¹⁷⁵ SECO PÉREZ, José, Op. Cit., p. 42.

¹⁷⁶ DÍAZ, Carlos, Op. Cit., p. 15

¹⁷⁷ RICOEUR, Paul, *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*, pp. 107-108.

¹⁷⁸ PENA MOURIZ, José, Op. Cit., p. 35.

convocarme –una jerarquía de lo preferible- si no es identificándome con una causa que me supere”¹⁷⁹.

El compromiso funciona entonces como un criterio de la persona, y ese compromiso debe traducirse en comportamientos que necesariamente se suceden en el tiempo, lo que implica una duración.

En los otros dos intelectuales no encontramos definición alguna del compromiso, sino actitudes donde éste se manifiesta, se hace visible y verificable: se compromete quien decide trabajar en condiciones de poder o en las de simple ciudadano; se compromete quien decide cambiar solidariamente el cuadro de la vida y el ideal de vida. Se compromete quien lleva a cabo una opción voluntaria apoyada y preñada de razones; las adhesiones solamente intelectuales o los entusiasmos pasajeros jamás alcanzan a significar compromiso.

El recuento ahora tiene que ver con Ricoeur y el/los compromisos asumidos durante su extensa existencia. Recordamos arriba que el filósofo testimonió la influencia, o mejor, el aprendizaje que recibió de Mounier en cuanto a la articulación de las posturas políticas con las convicciones espirituales, testimonio que al analizarlo cuidadosamente no remite en absoluto a articulaciones entre filosofía y fe religiosa. La existencia de Ricoeur mostró en todo momento su actitud de compromiso político con la historia, no sólo de su territorio natal sino de países de otros continentes.

Agís Villaverde comenta al respecto que “Ricoeur ha sido un filósofo comprometido no solo con la filosofía, sino también con la propia realidad que le tocó vivir. Este compromiso ha dado lugar a que prácticamente a lo largo de toda su obra encontremos artículos de orientación ético-política o social, aparecidos muy frecuentemente en la Revista *Esprit* o en otras publicaciones como *Philosophy today*, *Christianisme social*, en los *Archivio di filosofia*, entre otras”¹⁸⁰.

No existe, pues, duda alguna acerca del compromiso integral de Ricoeur, aunque su compromiso hacia lo político no se puede describir como lineal, puesto que fue vivido y manifestado en un arco que va desde el compromiso militante en las juventudes socialistas, siendo también él joven, transitando por el pacifismo, retornando luego al compromiso de su época juvenil. Este arco existencial compromisario se

¹⁷⁹ RICOEUR, Paul, *Amor y Justicia*, p. 101.

¹⁸⁰ AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, Op. Cit., p. 71.

evidencia por apuntes, preguntas hechas y respuestas dadas por el fenomenólogo como aparece a continuación.

En cuanto a su etapa juvenil nos topamos con esta confesión: “...enseguida me impliqué en las actividades de las juventudes socialistas. Me mostré muy militante cuando estaba en Saint-Brieuc, y algo más tarde en Lorient, y también en Colmar. Recuerdo haber tomado parte en los desfiles del Frente Popular durante el 14 de julio de 1936”¹⁸¹. Interesante recordar que Marcel no estuvo de acuerdo con estos compromisos ricoeurianos.

El pacifismo de Ricoeur corresponde a los años treinta, antes de la Segunda Guerra, cuyo azote lo impulsó a escribir:

“Viví la catástrofe de 1940 con un sentimiento personal de culpabilidad. Todavía conservo en la memoria imágenes intolerables de la huida de los ejércitos del Norte... No podía dejar de decirme. Esto, esto es lo que he conseguido, por equivocación política, por pasividad, por no haber sido capaz de comprender que, frente al nazismo, Francia no podía desarmarse”¹⁸².

Años después de finalizada la guerra, le indagaron a Ricoeur si había reanudado sus compromisos políticos anteriores a la guerra y la respuesta fue dada con estas palabras: “Sí; los conservé a pesar del tiempo pasado en cautiverio, pero por entonces ya había recibido la terrible lección de la guerra, que había invalidado mis juicios anteriores y que me imponía una especie de reeducación política...(y en 1956)... nos ha tocado y conmovido en muchos niveles de nosotros mismos: en el nivel de la sensibilidad histórica, atacada por lo inesperado; en el nivel del cálculo político a mediano plazo; en el nivel de la reflexión duradera sobre las estructuras políticas de la existencia humana”¹⁸³. Esta segunda cita corresponde a la reacción y revisión de las posturas políticas de los integrantes del Movimiento Esprit liderados intelectual y políticamente por Ricoeur.

Ricoeur nos legó su visión de la política desde ese diciente título’ *La paradoja*, que se evidencia porque en el ejercicio, la política se traduce o en las maneras de liberar a la humanidad o, en el uso del poder para dominar y esclavizar. Y es desde esta

¹⁸¹ RICOEUR, Paul, *La crítica y la convicción. Entrevista con F. Azouvi y M. Launay*, pp. 22-23.

¹⁸² Ibid., p. 29.

¹⁸³ Ibid., p 38, y RICOEUR, Paul, “La paradoja política”, en *Historia y verdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2015.

perspectiva y prospectiva paradójica desde donde hacerse teoría sobre la política. Más adelante retomamos este tópico, apoyados igualmente en Hannah Arendt.

B. El fenomenólogo

El epígrafe que engalana nuestro primer capítulo señala los tres trazos de la filosofía ricoeuriana. Ya perfilamos en parte lo relacionado con la filosofía reflexiva. Presentamos unas líneas con las que clarificamos el tópico fenomenológico que nos ocupa.

Antes de abordar los sentidos que el fenomenólogo entrevió y construyó acerca de la persona, la familia/comunidad y la sociedad, es preciso recordar que, entre 1950 y 1960, podemos situar la segunda etapa de la obra filosófica de nuestro autor¹⁸⁴. Una etapa permeada por la fenomenología. La obra que señala el inicio de este periodo fenomenológico, de acuerdo con M. Agís, es “su primera gran obra”, la *Philosophie de la Volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (1950).

Sin embargo, el decenio estrictamente fenomenológico se puede retrotraer diez años porque en esos dos lustros encontramos trazos, vivencias, estudios y roles indicadores de cercanía con la fenomenología. Nos referimos fundamentalmente a su experiencia de prisionero y de profesor durante el cautiverio en el Campo de Gross-Born, reconocido por los oficiales alemanes como el “campo sabio”, por las circunstancias y episodios que entramos a narrar.

Nuestro filósofo y algunos de sus compañeros dieron vida en 1940, a “una especie de universidad”, innovadora, que calificamos como heterodoxa por las circunstancias y por el lugar donde desarrollaron las clases. Pero lo de heterodoxa no demerita la experiencia, sino que pretende guarnecernos de debates inútiles sobre si fue o no una universidad de acuerdo con parámetros institucionalizados o aclaraciones estériles.

En ese campo de concentración, los “prisioneros intelectuales” nombraron rector, decanos para las facultades de Letras, Ciencias y Derecho, directores de estudios

¹⁸⁴ En distintos trabajos M. Agís sitúa la etapa fenomenológica en esta década de los años 50. Cf. AGÍS VILLAYERDE, M.: “Paul Ricoeur en perspectiva: evolución y etapas de su pensamiento” en Rev. *Agora: Papeles de filosofía*, Vol. 25, Nº 2, 2006, pp. 25-44. Cf. también AGÍS VILLAYERDE, M.: *Conocimiento y razón práctica*, (en particular, cap. II: Etapas de un proyecto filosófico).

y se constituyeron en profesores. Se industrializaron para acopiar libros –algunos de los cuales les fueron facilitados por los mismos oficiales nazis–, otros por la Cruz Roja y la mayoría procedían de aquellos libros personales que los soldados llevaron al frente en sus macutos¹⁸⁵. La tarea fue muy fructuosa, pues en 1945 hicieron un inventario que arrojó el no despreciable número de 22.000 volúmenes, según menciona Dosse.

De este periodo de Ricoeur aprendemos disciplina y acucia, especialmente en su compromiso con Dufrenne en la lectura de la obra de Jaspers y él solo, nuestro filósofo, con la ingeniosa traducción de las *Ideen I* de Husserl, “traducción (que) permitirá después de la guerra el acceso del público francés a las tesis de la fenomenología husserliana”¹⁸⁶.

Disponemos, por tanto, de dos circunstancias: por un lado, la traducción de Husserl adelantada por Ricoeur y, por otro, el significado que pudo tener la obra al alcance de los franceses. ¿Por qué esta afición/gusto/empatía de franceses con la fenomenología? ¿Había algo que conectaba la fenomenología con ese público? En términos más técnicos: ¿La fenomenología y la filosofía francesa en sus diferentes estilos de reflexión tenían algo en común?

Sí existía una conexión. En efecto, el interés de aquellos estilos franceses de reflexión versaba sobre las mediaciones para comprender al sujeto: pensante, empírico o transcendental; concreto, encarnado. Interés semejante permeaba la fenomenología. De hecho, la impronta de la filosofía reflexiva francesa que tanto influirá en el joven Ricoeur, hay que unirla a la aportación de la fenomenología husserliana que profundiza y amplía dicha orientación filosófica.

¿Qué era la fenomenología? Husserl mismo nos expresó su comprensión de este concepto en su obra *La idea de la Fenomenología. Cinco Lecciones*:

“Fenomenología designa una ciencia, un conjunto de disciplinas científicas; pero fenomenología designa al mismo tiempo y antes de nada un método y una actitud de pensamiento: la actitud de pensamiento específicamente filosófica y el método específicamente filosófico”¹⁸⁷.

Bástenos con esta conceptualización, pues el interés del numeral está anclado en

¹⁸⁵ Nuestro director de tesis tuvo oportunidad de hablar personalmente con Paul Ricoeur sobre sus años como prisionero de los nazis, una información en parte recogida en su libro AGÍS VILLAVARDE, M.: *Conocimiento y razón práctica*, ya citado, y cuyo testimonio que enriquece nuestra propia información.

¹⁸⁶ DOSSE, François, Op. Cit., p. 99.

¹⁸⁷ HUSSERL, E., *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana, II 1958 (2), p. 23. Trad. esp.: *La idea de la Fenomenología. Cinco Lecciones*, trad. Jesús Adrián Escudero, Ed. Herder, Barcelona 2012, 173 p.

Ricoeur, fenomenólogo, por lo que nos consideramos exonerados de profundizar más en esa fenomenología husserliana.

Heidegger y Ricoeur criticaron dos filones de esta fenomenología de Husserl. El primero, subrayó una incoherencia de Husserl, quien había comenzado afanosamente buscando y volviendo a las cosas mismas, concretas, pero finalizó admitiendo solamente “las realidades esenciales que están representadas en nuestra conciencia y que constituyen el único sentido de las cosas mundanas”¹⁸⁸.

Nuestro filósofo asimismo cuestionó al Husserl idealista su concepción fenomenológica, en una crítica que Agís Villaverde, sintetiza en los siguientes términos: “la autofundación radical del sujeto, guiada por una intuitiva claridad intelectual, al aplicar la reducción o epojé a la actitud natural, busca poner entre paréntesis y por tanto excluir todo lo relativo a las cosas y a su sentido, liberando un amplio espacio para la captación intuitiva del sentido del sujeto”¹⁸⁹.

Otro filón para las reservas tuvo que ver con la concepción husserliana de la *Lebenswelt*, o el ‘mundo- de- la- vida’, cuyos concepto y sentido asignados por Husserl terminaron por apuntalar ese “idealismo asfixiante de la fenomenología”. Sobre esto se pronunció Ricoeur de manera muy clara:

“La *Lebenswelt* ha sido siempre presupuesta y nunca dada. Es el paraíso perdido de la fenomenología. Es en este sentido en el que la fenomenología ha subvertido su propia idea directriz, al tratar de realizarla. Esto es lo que da lugar a la grandeza trágica de la obra de Husserl”¹⁹⁰.

Las reservas a la fenomenología de Ricoeur permiten comprender por qué nuestro filósofo gustaba denominarse “uno de los representantes o herejes de la tradición fenomenológica”¹⁹¹. Pero como hábito fue siempre de Ricoeur reconocer lo que consideraba positivo en las posturas de otros pensadores, por ello, afirmó que “el gran descubrimiento de la fenomenología, bajo la condición misma de la reducción

¹⁸⁸ También Agís Villaverde insistió en esta idea en su libro AGÍS VILLAVÉRDE, Marcelino, *Caminantes. Un itinerario filosófico*, (en particular en el capítulo titulado “Olvidados valores de la vida cotidiana”). Cf. También AGÍS VILLAVÉRDE, M.: *Conocimiento y razón práctica*, p. 108.

¹⁸⁹ AGÍS VILLAVÉRDE, Marcelino, *Conocimiento y razón práctica*, p.119.

¹⁹⁰ RICOEUR, Paul, "De l'interprétation", en RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Ed. du Seuil París 1986, p. 27.

¹⁹¹ DOMINGO MORATALLA, Tomás, “Del sí mismo reconocido a los estados de paz. Paul Ricoeur: Caminos de hospitalidad”, p. 207.

fenomenológica, sigue siendo la intencionalidad, es decir, en su sentido más técnico, el primado de la conciencia de algo sobre la conciencia de sí”¹⁹².

¿Fue la intencionalidad -ese descubrimiento de la fenomenología de no ir directamente al sujeto sino a través de mediaciones, del mundo, del sentido- el portal que le abrió a Ricoeur surcos para encontrar sentidos y significaciones para la persona?

El tema de la persona no era nuevo. Lo hallamos enclavado desde el comienzo de la reflexión filosófica occidental, naturalmente con diferentes balbuceos léxicos, en diferentes sistemas, bajo distintas aproximaciones y con aportes que se fueron entrelazando hasta alcanzar paulatinamente la claridad conceptual hodierna de la persona que es fin *per se*. Así todavía en algunos lugares geográfico-culturales, el trato y las condiciones no se adecuen a la teoría o a los acuerdos de leyes y tratados, aquellos lugares donde la persona ha sido hecha un medio, un instrumento, una cosa.

Hemos ido aprendiendo de esa metódica de trabajo propia de Ricoeur y ella nos sugirió la oportunidad de hacer un breve recuento, algunos en línea personalista y otro en horizonte kantiano, acerca de las reflexiones filosóficas occidentales que fueron alumbrando el sentido y alcance de la persona. Veamos.

¹⁹² RICOEUR, Paul, “De l’interprétation”, p. 26.

CAPÍTULO V:

LA PERSONA EN LA FENOMENOLOGÍA DE PAUL RICOEUR

- Ricoeur fenomenólogo
- La persona, ¿un tema inesperado?
- Muere el personalismo... vuelve la persona
- Estatuto epistemológico de la persona que vuelve
- Un retrato individual y social de la persona capaz
- Educar para saber prometer
- ¿Persona culpable? ¿Persona falible?
- Persona y humanidad
- Persona, un buen samaritano
- ¿Persona prójimo... persona *socius*?
- Relaciones interpersonales e institucionales
- Una comunidad original: *Les Murs blancs*.

A. Persona en las reflexiones anteriores a Ricoeur

El tema de la persona, bajo diferentes enfoques, había estado presente en las reflexiones de intelectuales y de filósofos occidentales. Esta memoria simplemente consigna las citas sin entrar a discernir más allá de lo escrito. Así por ejemplo, los griegos trabajaron con su *προσωπον*; Boecio y su definición de persona como “*naturae rationalis individua substantia*”; Santo Tomás de Aquino: “*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet, subsistens in rationali natura*”; Ricardo de San Víctor quien hizo un acceso etimológico para luego escribir que persona viene de *ex-sistere*..., originarse, venir de...

De Kant seleccionamos estos dos textos, que no necesitan circunloquio alguno:

“Ahora yo digo: el hombre , y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no solo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales ser considerado siempre al mismo tiempo como fin... Los seres cuya naturaleza no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman cosas; en cambio, los seres racionales llámense personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto de respeto)”¹⁹³.

Y este otro, no menos conocido:

“El imperativo práctico será, pues, como sigue: obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”¹⁹⁴.

Aun buscando a toda costa ser coherentes con la línea filosófica de Ricoeur de no mezclar con los rodeos filosóficos conceptos teológico-religiosos, sacrificamos en parte y momentáneamente ese propósito para recordar que durante los años de precisión y constitución de la fe en Jesucristo y en la Trinidad, los Concilios reconocidos como ecuménicos, al definir los dogmas correspondientes, fijaron también la significación y el sentido de persona.

B. La persona en la fenomenología ricoeuriana

Abrimos este análisis con un aserto de Dosse para quien Mounier llevó a cabo la “exaltación dialéctica de la relación entre individuo y comunidad”¹⁹⁵ y de esta exaltación podría inferirse que forjó una antropología, pero de un individuo y una comunidad ‘idealizados’.

¹⁹³ KANT, Emmanuel, *Crítica de la razón práctica. Crítica del juicio. Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, El Ateneo Editorial, Buenos Aires 1951, p. 510.

¹⁹⁴ Ibid., p. 511.

¹⁹⁵ DOSSE, François, Op. Cit., p. 177.

Frente a esta antropología ‘idealizada’, Ricoeur esbozó una antropología que se muestra más consistente, sin llegar a construirla como concluyente -como todo lo suyo-. Consignamos aquí un primer dato de esta antropología ricoeuriana. Se trata del énfasis asignado a la falibilidad y al mal. Es tanta la intensidad de estos conceptos y sentidos, que devinieron servidores filosóficos claves, y de esto testimonió nuestro filósofo al escribir que “una problemática de la persona, que no diera al mal un lugar digno de su reino, sólo sería superchería”¹⁹⁶. Nos adentramos en esta antropología y de esta búsqueda son los párrafos que se hallan a continuación.

1. “Muere el personalismo... vuelve la persona”

Páginas atrás trajimos a colación dos hechos que contienen actitudes de Ricoeur referentes al personalismo. El primero, su opinión sobre la desacertada elección del término personalismo; y, el segundo, su respuesta acerca de si él era o no filósofo personalista, señalando que consideraba sus posturas en “desconexión” con el personalismo. Sin embargo, eso no obstó para su aprovechamiento de esa punta de lanza que significaba la persona en su reflexión y para sus frecuentes y valiosas colaboraciones con la revista *Esprit*, el órgano de expresión donde Mounier y sus principales colaboradores iban precisando su pensamiento y sus posturas.

Por eso, para la conmemoración de la primera aparición de *Esprit*, Ricoeur colaboró con un artículo para el que acuñó el afortunado axioma bajo el título de “*Meurt le personnalisme, revient la personne*”. Este número conmemorativo del cincuentenario del programa y de las tareas del Movimiento *Esprit* apareció en enero de 1983.

‘*Muere el personalismo*’, un aserto cuyo valor era simplemente, en palabras del mismo Ricoeur, el de “registro de un hecho cultural... (o, tal vez era la aspiración/decisión clave) quizás vale más que muera, para que...”¹⁹⁷.

A 50 años de la aparición del Movimiento *Esprit*, era comprensible un debilitamiento del personalismo debido a nuevos sucesos, marcos y contextos culturales y sociales diferentes de esos años 30. Además, el padre y tutor de este movimiento

¹⁹⁶ RICOEUR, Paul, “Dimensions d’une recherche commune” en *Esprit*, diciembre de 1948. Citado por DOSSE, F., Op. Cit., p. 177.

¹⁹⁷ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*. p. 95.

había terminado, 23 años antes, su periplo existencial, con todo lo que significa ese suceso, más por tratarse de la persona ‘líder’, de su fundador.

Pero completa nuestro filósofo su axioma con el segundo ritmo: ‘*Vuelve la persona*’. Y ¿por qué vuelve?

Ricoeur había escrito sobre aspectos valiosos y perdurables de la corriente filosófica personalista y así lo expresó ampliando la idea anterior en su obra *Amor y Justicia*:

“Si la persona vuelve es porque ella sigue siendo el mejor candidato para sostener los combates jurídicos, políticos, económicos y sociales evocados; quiero decir, un candidato mejor que las otras entidades que han sido objeto de las tormentas culturales evocadas anteriormente. En relación a ‘conciencia’, ‘sujeto’, ‘yo’, la persona aparece como un concepto superviviente y resucitado”¹⁹⁸.

¿Qué más bullía en nuestro filósofo cuando estampó su firma en el ensayo en el segundo ritmo de su postulado “*Vuelve la persona*”? No regresa nadie ni nada de la muerte. Regresan porque tienen vida. Por ello es válida la sustitución *vuelve* por *vive*. Tal vez sea éste alguno de los sentidos para la expresión firmada por el hermeneuta: ‘*vive*’ la persona, pero enriquecida, fortalecida con los temas del lenguaje, de la acción y de la narración que conforman la Pequeña Ética de Ricoeur.

‘*Vuelve*’ la persona y sigue presente en las filosofías del lenguaje, pero en aquellas que reconocen que “nada en la experiencia accede al *sentido* sino con la condición de ser *llevado al lenguaje*”¹⁹⁹.

Para esta persona que vuelve, aunque jamás haya estado ausente, es oportuno recordar la postura siempre diáfana de nuestro filósofo: la persona es fin y jamás puede ser analizada como *objeto de estudio o tratada como medio*. Esta firme, reiterada e invariable posición se ubica en la ruta trazada tesoneramente por las filosofías de inspiración cristiana, soportada igualmente por el imperativo práctico kantiano.

Vuelve la persona, pero el personalismo ha muerto. Entonces, ¿Cómo reflexionar-hablar y escribir sobre ella sin el soporte del personalismo? ¿Era el personalismo la justificación y validación epistemológica de la persona?

¹⁹⁸ Ibid., pp. 98-99.

¹⁹⁹ Ibid., p. 111.

2. Estatuto epistemológico para la persona que vuelve

Debió ser la anterior pregunta la que se formuló nuestro filósofo y ante una respuesta negativa, se dio a la tarea de construir un estatuto epistemológico apropiado a lo que llamó, con Éric Weil, “una actitud”²⁰⁰, o “como se diría en hermenéutica, por la comprensión cotidiana que tenemos de ella”²⁰¹.

Conceptos y sentidos fundamentales de este estatuto son actitud, situación, crisis/desorientación/desplazamiento, valores, actuaciones, incapacidad, límite de la tolerancia, compromiso/convicción, fidelidades, identidad/diferencia/alteridad y visión histórica global.

El estatuto inicia con la identificación de *actitud* de la persona con una *situación*, que en el estatuto es reconocida como situación de *crisis*. Para la acertada comprensión de la crisis elucidó Ricoeur dos criterios y para el apropiado manejo de esa situación de crisis propuso tres corolarios.

La crisis de acuerdo con la reflexión de Ricoeur es hacedora de *desorientación* y de *desplazamiento*, debido a que la persona no dispone de una escala de *valores* que la orienten en sus *actuaciones*; la crisis hace que la persona se halle en incapacidad de reconocer quiénes son amigos y quiénes los enemigos. En este momento/etapa la persona experimenta lo ‘intolerable’ o “el límite de (la) *tolerancia*”. La comprensión de la crisis tiene que ver ahora con el *compromiso* y la *convicción* que se constituyen en réplica a la crisis.

De este sentido nuestro fenomenólogo extrae los dos criterios siguientes: el desplazamiento y la desorientación, y el compromiso y la convicción. Los corolarios están en función del comportamiento de la persona. Tres propuso Ricoeur: la recapitulación en el tiempo de las fidelidades unificadoras y donantes de identidad; la conciencia de la diferencia/alteridad ligada a la identidad (“no hay ‘otro’ si no hay ‘mismo’ y viceversa”)²⁰²; y, la disposición ‘de una visión histórica global’.

Estos corolarios comportamentales sugieren conceptos básicos en la fenomenología de Ricoeur acerca de la persona, tales como el reconocimiento de sí

²⁰⁰ Ibid., p. 99.

²⁰¹ Ibid., p. 106.

²⁰² Ibid., p. 102.

misma mediante su identidad *idem* e *ipse*, y el amor y la acogida de las diferencias, de lo diferente, de los diferentes (la alteridad). Estos conceptos fueron adquiriendo sentidos más amplios y alcances fundamentales en su teoría hermenéutica.

Nuestra reflexión nos permite afirmar que el fenomenólogo sí elaboró un estatuto epistemológico de la persona, porque valida las posturas con un lenguaje propio y muy característico de su filosofía y dentro de una autonomía suficiente. Su estatuto es el soporte para esa “persona que vuelve”.

No le fue suficiente al fenomenólogo la propuesta del estatuto; por ello continuó labrando su concepción de persona.

C. Fenomenología de la persona capaz

Para captar otros desagregados de Ricoeur acerca de la persona revisamos básicamente *Historia y Verdad* (1955, reed. 1990), *Amor y Justicia* (1989, ed. esp.1993), *Caminos del reconocimiento* (2005) y *Finitud y culpabilidad* (1960, reed. 2011). Así avanzamos en el trabajo.

1. Desde la semántica y desde la pragmática

En *Amor y justicia*, obra publicada originalmente en alemán en el año 1989 y traducida posteriormente al francés y al español, nuestro fenomenólogo reflexionó también sobre las contribuciones de las Filosofías del lenguaje a la pervivencia de la persona en los ámbitos de la semántica y de la pragmática. Aseveró que la cuota de aporte de la semántica radica en la aproximación a la persona para identificarla como individuo “de un cierto tipo”, como “un particular de base”, en otras palabras decir que

“las personas deben ser cuerpos antes de ser tenidas por personas... (con ‘predicados físicos... (y) predicados psíquicos’, invariables en cualquier aplicación que se haga de ellos, pero sin llegar a ser ‘un sí mismo en este nivel del discurso en la medida en que ella no es tratada como una entidad

capaz de designarse a sí misma. Es una de las cosas al respecto de las que hablamos, es decir, una entidad a la que hacemos referencia”²⁰³.

La persona como particular de base adquiere un “estatuto lógico elemental” de tercera persona (él, ella) característico del relato, adecuado a los actos locucionarios, en que las personas son otras cosas de las que se habla. Brota aquí el primer momento en el largo proceso de identificación/reconocimiento de la persona, cuyo desarrollo corresponde a la hermenéutica abordada en la tercera parte de esta memoria.

La pragmática comprendida como “el estudio del lenguaje en situaciones de discurso en que la significación de una proposición depende del contexto de interlocución”²⁰⁴, se desagrega en un estatuto lógico mediante el uso de las personas primera (yo) y segunda (tú) de los actos ilocucionarios o ilocutivos que manifiestan el propósito del hablante de ejecutar algo (las palabras hacen actos) y que, por tanto, conectan con o se concretan en un compromiso. Es decir, las palabras se hacen acciones en los actos de discurso.

Y como resultado de esta dinámica compromisaria, la persona transita desde ser cosa de la que se habla hacia el estadio en que es “designada como sí mismo”.

2. Un retrato “fenomenológico” de la persona capaz

No perdamos de vista que nos encontramos en la etapa fenomenológica de Ricoeur. Para este retrato de la persona capaz, recogemos fundamentalmente, la propuesta ricoeuriana en *Caminos del reconocimiento*, si bien es un tema abordado por el autor en otros ensayos²⁰⁵.

Nuestro fenomenólogo incursionó con sus reflexiones en el ámbito de capacidades que consideró fundamentales en la persona, con las que bocetó un retrato

²⁰³ Ibid., pp. 112.113.

²⁰⁴ Ibid., p. 113.

²⁰⁵ Ricoeur trata en distintos momentos y en distintas obras el tema del “hombre capaz”. Además de la referencia mencionada de *Caminos del reconocimiento* puede verse: RICOEUR, P., “Devenir capable, être reconnu”, en *Revue Esprit*, n°7, juillet 2005. También en su su visita a Lisboa de 1998, Ricoeur pronuncia la conferencia “L’homme capable”. Cf. PONCE DE LEÃO, P. e MELO, A.: (eds.): *Paul Ricoeur: uma homenagem*; ISPA Ed., Lisboa 2002. Cf. también RICOEUR, P., “Le destinataire de la religion: l’homme capable”; en *Archivio di Filosofia* 64, (n°1-3), 19-34.

que delinea esa figura suya de la persona capaz. Este es el abrebocas de sus palabras sobre lo que pretendió con sus reflexiones: “la caracterización de lo humano en general por el poder de obrar, por la *agency*”²⁰⁶.

Para esta ocupación filosófica lo primero que precisamos fue el ámbito al que refirió Ricoeur el tema de las *capacidades*. Lo hizo alrededor del ‘*poder de obrar*’, matizándolo, al relacionarlo con el *agency* inglés, es decir, la “faculty or state of acting (opposed to patient) or agent (a power that acts) or factor (one who acts); relation between a principal and his agent”, de acuerdo con la acepción habitual del término en inglés²⁰⁷.

Al avanzar en sus reflexiones, Ricoeur tributó elogios a Amartya Sen por su concepción de las llamadas *capabilities*. Una incursión en afirmaciones de A. Sen, de acuerdo con Boltvinik, nos aportó buenas luces para precisar el sentido de estas capacidades. Así por ejemplo: “la persona que es capaz de hacer ciertas cosas básicas... Creo que lo que está en juego *es la interpretación de necesidades en la forma de capabilities básicas*. Esta interpretación de necesidades e intereses está frecuentemente implícita en la demanda de igualdad. A este tipo de igualdad le llamaré igualdad de las *capabilities básicas*”²⁰⁸.

Esa interpretación de las necesidades como *capabilities* de A. Sen tiene que ver con la igualdad en las capacidades básicas y no con la igualdad de personas. Sen hace una interpretación de las necesidades como capacidades, pero sin llegar a afirmar que las capacidades básicas sustituyen las necesidades. Al continuar el esfuerzo por hacer claridad sobre las capacidades básicas, de acuerdo con Boltvinik, Sen sintió la necesidad de continuar precisando el sentido de las capacidades y les adhirió el concepto de *functionings*, conformando así un sólido binomio.

¿Qué son los *functionings*? Son “‘haceres y seres/estares’, tales como ‘estar nutrido’, ‘tener confianza en sí mismo’ o ‘participar en las decisiones de grupo’... (y son) constitutivos del ser/estar de una persona”²⁰⁹. En síntesis: “*Capability* representa

²⁰⁶ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*. p. 144.

²⁰⁷ VOZ “AGENCY”, en Webster’s New World College Dictionary, 5ª ed., 2014 (Versión electrónica. <http://websters.yourdictionary.com/>).

²⁰⁸ BOLTVINIK, Julio. “Evaluación crítica del enfoque de ‘capabilities’ de Amartya Sen. Primera Parte”, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores, en *Antropología Social*, Ciesas-Occidente, Guadalajara 2005, p. 44.

²⁰⁹ Ibid., p. 47.

las varias combinaciones de *functionings* (haceres y seres/estares) que la persona puede lograr. *Capability* es, entonces, un conjunto de vectores de *functionings* que reflejan la libertad de la persona para llevar un tipo de vida u otro... para escoger entre posibles formas de vida”²¹⁰.

Viene bien un reconocimiento –lo hizo Ricoeur– a Sen por sus aportes en este tema de las *capabilities*, pero es necesario buscar matices de sentido con los que nuestro fenomenólogo enriqueció el alcance de esas capacidades. Esto lo logró al precisar que se trata de aquellas competencias que definen la condición humana de las personas, es decir, las que arrojan evidencias de que se es humano. Para nuestro filósofo estas evidencias están constituidas por las capacidades de hablar, hacer/sufrir, narrar /narrarse, de ser responsable, de recordar y de prometer. Tema que introduce ya en su obra *Soi-même comme un autre*, de 1990.

Nuestro filósofo seccionó las capacidades en individuales y en sociales, sin que esta sección efectuada haya constituido una brecha o una separación de las capacidades. Existe una interrelación entre ellas: de hecho, las individuales conforman un arco procesual, a la manera de escalones que posibilita el pasar de una capacidad a la siguiente en progreso continuado y, por otro lado, las sociales son extensiones del *poder actuar/obrar* del individuo y la responsabilidad que contrae con el otro²¹¹.

Hay aquí un punto complementario que atrae nuestra atención: las capacidades lo son fundamentalmente porque conllevan ciertas implicaciones, porque las personas las realizan tanto sobre sus capacidades individuales como sobre sus capacidades sociales. Como siempre, los rodeos que llevó a cabo Ricoeur por variados tópicos no concluyen en aporías, en disyunciones, sino que las deshace conjuntamente.

2.1 Capacidades individuales

El desagregado de estas capacidades incluye las capacidades de poder decir-hablar– expresar; poder hacer-actuar–obrar; poder contar y poder contarse; poder

²¹⁰ Ibid., p. 48.

²¹¹ “C'est en moi que le mouvement parti de l'autre achève sa trajectoire: l'autre me constitue responsable, c'est-à-dire capable de répondre. Ainsi la parole de l'autre vient-elle se placer à l'origine de la parole par laquelle je m'impute à moi-même l'origine de mes actes”. RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, París, 1990, p. 388.

responder por los propios actos o la imputabilidad; poder acordarse y prometer, y, poder estimarse.

Acerca de estas capacidades señalamos lo que juzgamos importante para nuestra tesis. Sobre la capacidad de poder decir-hablar-expresar- hoy se escribe y vive la certeza del poder de la palabra. Ricoeur defiende que la persona es un ser que habla y ello contiene desagregados que Tomás Domingo Moratalla refiere: “basta decir que el ser humano es lenguaje, se interpreta en el lenguaje y se constituye en el lenguaje. El lenguaje es un medio de relacionarnos con el mundo, con los otros y con nosotros mismos”²¹².

Llamamos la atención sobre un postulado ricoeuriano: utilizar la palabra es también ejecutar una cierta clase de acción, sobre lo que volvemos más adelante en el proceso identificatorio de la persona. Acerca de esta relación decir-acción, la cita que Ricoeur hace del filósofo Austin es más que suficiente: hablar “es hacer cosas con las palabras”²¹³.

Con la capacidad de poder hacer-actuar-obrar nos referimos a la capacidad de hacer llegar acontecimientos en el desarrollo físico y social del sujeto actuante. Las capacidades atestadas y reconocidas al actante en unión con la teoría de la acción se van a consolidar como la estrategia posibilitadora de ese salto cualitativo que tanto buscaba Ricoeur, es decir, caminar desde la acción al agente.

En *Caminos del reconocimiento* dejó escrito sobre la capacidad de poder contar y poder contarse: “coloco... la problemática de la identidad personal vinculada al acto de narrar. En la forma reflexiva del ‘contarse’, la identidad personal se proyecta como identidad narrativa”²¹⁴. Esta equivalencia sugiere que uno se reconoce en sus narraciones y que uno es reconocido por los otros en la escucha o lectura de las narraciones que uno cuenta o escribe.

Esta capacidad alberga una connotación valiosa: “aprender a contarse es también aprender a contarse de otra manera. Con esta expresión ‘de otra manera’, se pone en movimiento toda una problemática: la de la identidad personal asociada al poder narrar y narrarse. Propuse el término de *identidad narrativa* para caracterizar, a la vez, el problema y la solución”²¹⁵.

²¹² DOMINGO MORATALLA, Tomás, Op. Cit., p. 215.

²¹³ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 105.

²¹⁴ Ibid., p. 110.

²¹⁵ Ibid., p. 111.

Al respecto, nos ayuda la aclaración de Domingo Moratalla, quien así escribe: “El problema en juego no es otro que el de la dimensión temporal tanto del sí mismo como de la acción misma... Aquél que dice, el que hace, aquél que enuncia, se encuentra en el tiempo, tiene una historia, su propia historia. La identidad personal desde un punto de vista temporal es identidad narrativa”²¹⁶. ¡Brevísimo abrebocas hacia la identidad *idem* y la identidad *ipse*! Poder contarse, en suma, es la capacidad que se proyecta en las identidades narrativa y personal.

La capacidad de responder por los propios actos, o la imputabilidad, señala que la persona tiene una dimensión como ser responsable, que contrae una responsabilidad, con todo lo que ello significa. Ricoeur nos informa de que la expresión responsabilidad es más reciente y abarcante que la idea ancestral de imputabilidad, y por tanto, más prometedora²¹⁷.

La referencia a nuevos horizontes le sustrajo peso a esa “reducción” significativa limitada a la dimensión exclusivamente jurídica. Esta capacidad constituye una alusión a la alteridad por el tema del daño que se puede causar, y el enfilarse hacia el sufrimiento de las víctimas.

Las capacidades de poder acordarse y prometer conforman la cima de la “problemática del reconocimiento de sí”²¹⁸. Nuestro fenomenólogo las reflexiona un tanto separadas de las anteriores capacidades, pero las presenta conjuntamente.

Separadas, porque van ligadas siempre a un momento o tiempo (en el que prometo, recuerdo), mientras las otras son intemporales (no quedan circunscritas a un tiempo determinado).

Conjuntamente, pues, ambas expresan una identidad personal al desplegarse como sus “dos valores constitutivos” en la mismidad (memoria) e ipseidad (promesa). Memoria y promesa devienen reconocimiento de sí. Otra razón para presentar conjuntamente estas dos capacidades radica en que ellas tienen su polo negativo -su no-poder-: la memoria en el olvido y la promesa en la traición. El tema de los no-poderes es tan fuerte que ellos “forman parte del sentido” de las dos capacidades.

²¹⁶ DOMINGO MORATALLA, Tomás, Op. Cit., p. 217.

²¹⁷ Sobre el concepto de responsabilidad puede verse AGÍS VILLAYERDE, M.: *Caminantes. Un itinerario filosófico*, Fundación E. Mounier, Madrid 2013, especialmente cap. III: “La responsabilidad como itinerario interior”.

²¹⁸ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 119.

Memoria / *anamnesis* / recuerdo / reminiscencia / recolección / rememoración, expresiones ellas de la capacidad de acordarse, tienden a mantener en el tiempo no solamente hechos del pasado, sino, y fundamentalmente, a reconocer a la misma persona y a que el mismo agente se reconozca él mismo.

En referencia a la capacidad de prometer, Ricoeur la rodeó frecuentemente y de esos giros inferimos la importancia suma asignada y reconocida al poder prometer, al poder de la promesa. Así se expresó:

“... el acto de prometer define lo que hay de más humano en el hombre... este poder prometer es continuación de los poderes... del hombre capaz; la promesa se presenta así , a la vez, como una dimensión nueva de la idea de capacidad y como la recapitulación de los poderes anteriores”²¹⁹.

En efecto, cuando el individuo tiene y actúa esta capacidad, ejerce sus poderes de decir (habla su promesa/palabra; decir es prometer y viceversa, prometer es decir), actuar (decir es componente de la acción), narrar (es también expresarse y expresar) y responsabilizarse de sus actos (prometer es obligarse/comprometerse a mantener la palabra).

“La promesse cesse alors de se rattacher à l'unique souci d'intégrité personnelle, pour entrer dans l'espace d'application de la règle de réciprocité, et plus précisément de la Règle d'Or, dans la mesure où celle-ci prend en compte la dissymétrie initiale de l'agent et du patient, avec tous les effets de violence ressortissant à cette dissymétrie. Traiter autrui seulement comme un moyen, c'est déjà commencer de lui faire violence”²²⁰.

La postura anterior señala que la promesa se une con la Regla de Oro, lo que nos exige clarificar que la regla según la cual se deben cumplir las promesas no es la misma regla constitutiva de la promesa, por la que ésta se distingue de los otros actos de discurso. En efecto, la regla constitutiva suena únicamente de la siguiente manera: “a règle constitutive de la promesse dit seulement:

«A se place sous l'obligation de faire X en faveur de B dans les circonstances Y». En disant cela, A fait assurément quelque chose : il s'oblige lui-même; mais la tenue de la promesse relève seulement des

²¹⁹ Ibid., p. 139

²²⁰ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*. p. 309.

conditions de satisfaction de la promesse, non de la condition de succès sans quoi la promesse n'existerait pas comme acte de discours déterminé”²²¹.

Prometer no es asunto de poca monta, pero asimismo este poder prometer encierra “una patología secreta”, que aborda Tomás Domingo Moratalla cuando recoge los “remedios (ricoeurianos) a la patología secreta del poder prometer”²²², como líneas valiosas encaminadas a una educación/pedagogía para ese poder: no prometer en exceso; ubicar en primer plano la confianza de quien cree en las promesas que se le hacen y dejar un segundo lugar para quien promete; tener muy presentes no solamente las promesas que cada quien hace, sino las múltiples promesas de las que se ha sido y se es depositario y de las que ha verificado su cumplimiento, y utilizar la *phrónesis* para comprender cuándo es sabio modificar las promesas.

La promesa agrupa de hecho la tríada lingüística (locución, interlocución y lenguaje) y la tríada ética (estima de sí, solicitud e instituciones justas). En efecto, la persona con capacidad de prometer utiliza el lenguaje para hablarle a alguien y en esa acción está viviendo la solicitud por ese alguien sin renunciar a su propia estima y siendo consciente de la obligación de cumplir la palabra, no solamente como exigencia de la misma promesa dicha, sino también de las instituciones.

La promesa devino un concepto multifuncional en Ricoeur: está conectado con el tiempo, con las identidades narrativa y personal –mismidad y alteridad (filosofía hermenéutica), lo mismo que con la responsabilidad o imputabilidad del agente (filosofía práctica); fenomenológicamente es elemento constitutivo de la persona capaz.

Entonces aparece una pregunta: ¿por qué estoy obligado a cumplir la promesa que he pronunciado? Y con este interrogante despuntan rodeos ético-morales que aparecen en la quinta parte. Pero, ¿cuál es la razón que obliga a cumplir las promesas, que son actos de discurso? Ricoeur luego de hacer ver que una cosa es prometer y otra estar obligado a cumplir, expuso que la razón moral obligante es el principio de fidelidad. En el principio de fidelidad entran primeramente en juego dos personas (quien promete y ante quien promete), constituyendo por tanto, una primera estructura “diádica (dual)”; luego y esporádicamente, puede encontrarse un testigo de la promesa hecha, la institución del lenguaje y la referencia a algún pacto social (anterior a cualquier promesa), con lo que la estructura del principio de fidelidad deviene plural.

²²¹ Ibid., p.309.

²²² DOMINGO MORATALLA, Tomás, Op. Cit., p. 140.

“Le principe de fidélité à la parole donnée ne fait ainsi qu'appliquer la règle de réciprocité à la classe des actions où le langage lui-même est en jeu en tant qu'institution régissant toutes les formes de la communauté. Ne pas tenir sa promesse, c'est à la fois trahir l'attente de l'autre et l'institution qui médiatise la confiance mutuelle des sujets parlants”²²³.

Enfatizamos, entre las capacidades individuales, la memoria y la promesa, dos capacidades que adquirieron un significativo status epistemológico en las reflexiones de Ricoeur, puesto que sus rodeos en torno de ellas lo condujeron a consideraciones alrededor del tiempo y de ahí al tema de las identidades, como se puede abreviar más adelante.

Adicionamos a estas capacidades o poderes individuales la de poder estimarse, puesto que nuestro filósofo la hace fuente de otras capacidades que vienen a constituirse como en su partes; hoy podría denominarse sub-capacidades. En efecto, en el VIII Estudio de *Sí mismo como otro* aparecen como objeto de la estima de sí, es decir, como íntimamente ligadas a ella, las capacidades de iniciativa de la acción, la deliberación y la elección por razones, la estimación y la valoración de los fines de la acción²²⁴.

Estas ‘sub-capacidades’, que aunadas conforman la estima de sí, hacen aflorar el sólido trasfondo aristotélico con el que Ricoeur transita su vía larga sobre la categoría del agente y sus acciones. Si bien es cierto que la estima de sí no tiene que ver con las realizaciones del agente, sí la iniciativa, la deliberación, elección razonada y la valoración de los fines de la acción apoyan a quien obra para que reconozca sus poderes, y por tanto, ellas se constituyen asimismo en fuente de su auto-reconocimiento.

Este poder autoestimativo lo desarrollaremos en la parte correspondiente a la Hermenéutica del obrar humano o Quinta Parte de la tesis.

²²³ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 312.

²²⁴ Vadear por la ‘estima de sí’ a través de la ‘vida buena’ permite subrayar algunos de los componentes de la reflexión de Ricoeur acerca de aquella virtud o capacidad. La estima de sí se origina en el reconocimiento de las capacidades y nada tiene que ver con las realizaciones del agente. Por esto mismo, la estima de sí como que encierra al agente en sí mismo, como podría deducirse si nos detenemos aquí Ricoeur lo reconoce apuntando que es cierto si se vadea por ella en abstracto. El circunloquio de nuestro filósofo era intencional pues buscaba paulatinamente ir separando esta estima de sí de la ipseidad, es decir, que los rodeos sobre esta capacidad en su momento significaron un esfuerzo por no implicar directamente la estima de sí con la ipseidad, lo que sí sucede en los estudios de hermenéutica práctica, donde la capacidad de autoestimarse viene presentada como la instancia reflexiva del primer momento de su *ethos*, o sea, de la vida buena. Era la búsqueda de una estructura dialógica para esta estima de sí y la halla a través del recurso teórico de la *solicitud* mediante la cual se concreta la apertura hacia el otro. Cfr. RICOEUR, P., *Los caminos del reconocimiento y Sí mismo como otro*.

Con el sentido y función/servicio que cumplen estas capacidades individuales y las exigencias que generan para el agente hemos bocetado un buen segmento de lo que debe llegar a ser el hombre capaz, siempre de acuerdo con la propuesta fenomenológica de Ricoeur. Para completar el otro segmento, más pequeño, vamos a continuación a explicar las capacidades sociales.

2.2 Capacidades sociales

Las capacidades sociales aluden y se integran en las prácticas sociales y las representaciones colectivas. De tal modo que, las prácticas sociales se orientan a tejer vínculos sociales, cuyo uso está referido a la búsqueda de identidad por el acuerdo que se da “entre sujetos, sobre los sujetos y sobre las cosas: saber cómo se hace, cómo no se consigue hacer o cómo se deshace el acuerdo social”²²⁵, nos dice Ricoeur comentando a Lepetit. Estas prácticas sociales son una transición entre el reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo.

Los derechos a ciertas capacidades de ser y de obrar (derecho a capacidades), en la línea de Sen, implican una responsabilidad social. Individuos y grupos testimonian y luchan por estas capacidades.

En opinión de Ricoeur,

“Las capacidades pueden observarse desde afuera, pero en lo fundamental se sienten y se viven desde la certeza. Esta última no es una creencia, considerada como un grado inferior del saber. Es una seguridad confiada, pariente del testimonio. Estoy hablando de comprobación: en efecto, esta es al ser lo que es el testimonio dado sobre un acontecimiento, un encuentro, un accidente”²²⁶.

Las capacidades, tanto individuales como sociales, “dibujan el retrato del hombre capaz” fue el hallazgo neo-aristotélico, neo-kantiano y post-hegeliano²²⁷. Fue un retrato potenciado/mejorado en torno del paradigmático “puedo”, que “es la espina

²²⁵ LEPETIT, Benard, (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Albin Michel, Paris 1995, Citado por RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, pp. 144, 145.

²²⁶ RICOEUR, Paul, “Devenir capable, être reconnu”, en *Esprit*, n° 7, juillet 2005, p. 125. Trad. Esp. “Volverse capaz, ser reconocido”, traducción de Mónica Portnoy (<http://hermes.webcindario.com/ricoeur-capacidad%20y%20reconocimiento.pdf>).

²²⁷ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 160.

dorsal del análisis reflexivo, en el que el ‘puedo’, considerado en la variedad de sus usos, proporcionaría su mayor amplitud a la idea de acción tematizada por vez primera por los griegos”²²⁸.

El retrato, entonces, se dibuja y colorea con las capacidades del obrar humano, en las que la persona (el sí) se determina y reconoce. Es una persona que puede decir, hacer, contar y contarse, que es imputable y puede recordar, prometer y asumir compromisos.

Notamos la importancia de estos párrafos sobre las capacidades para la sexta parte de la tesis cuando tejamos la propuesta humanista, en cuanto que uno de sus cimientos está constituido precisamente por las *capabilities, functioning and rights*.

Si la persona dispone de capacidades, o lo que es igual ‘ella puede’ bajo las vertientes básicas escritas, ¿por qué a veces no actúan dichas capacidades o no actúa mediante esas capacidades? ¿Por qué a veces actúa en direcciones que pueden ser cuestionadas o cuestionables?

D. Persona capaz, aunque falible

Es un hecho que a veces las personas no aciertan en el ejercicio de sus capacidades: ¿qué implicaciones tiene esta afirmación? ¿Por qué la persona puede fallar/ es falible, a pesar de disponer de esa endo-energía de sus capacidades?

¿En qué consiste la falibilidad humana? ¿Cuál es su sentido? Un primer acercamiento es necesario: nos referimos a la falibilidad como conectable con el mal moral, jamás referida a otros ámbitos del actuar humano. ¿Por qué existe el mal moral? Respuestas a este interrogante habían sido dadas en propuestas y debates filosóficos anteriores y contemporáneos a Ricoeur.

Al vadear la respuesta leibniziana (“la limitación de las criaturas es la ocasión para el mal moral”), nuestro fenomenólogo precisó el sentido que le asignaba al concepto *limitación*: “cualquier limitación no es una posibilidad de fallar, sino *esa*

²²⁸ Ibid., p. 102

limitación específica que consiste, para la realidad humana, en no coincidir con uno mismo”²²⁹.

Se trata, por tanto, de limitaciones humanas, no de la limitación de alguna cosa o limitaciones de otra clase. Culturas, aun algunas de origen cristiano, manejan una relación de dependencia entre limitación y falibilidad, es decir, para ellas somos falibles porque somos limitados. Ricoeur deshizo esta sinonimia entre falibilidad y limitaciones humanas al concluir con sus rodeos que las limitaciones no eran expresiones generalizadas, sino que lo eran de casos particulares, mientras que la falibilidad se extendía a todos los humanos.

El mal moral no tiene su origen en las limitaciones humanas, sino que la “*posibilidad* del mal moral (que) está inscrita en la constitución del hombre”, fue la postura de nuestro fenomenólogo²³⁰.

¿Qué es entonces la falibilidad humana? La falibilidad no es la culpa, sino la ocasión donde puede suceder el mal, es el lugar que abre para el mal, la condición del mal, debido a “la fragilidad de la mediación que el hombre opera en el objeto, en su idea de humanidad y en su propio corazón”²³¹ y el mal moral es, sin duda, indicador de la falibilidad. Sobre este asunto escribe M. Agís que:

“La labilidad es la condición del mal y relaciona el concepto de culpabilidad con otros tales como finitud, límite, caída, desproporción, confesión y redención de la culpa. Nociones que son sorprendidas por Ricoeur en una fase previa al ámbito conceptual en los símbolos primarios de mancha, pecado, culpabilidad, presentes en los mitos. El paso de la primera parte de la obra, *L'homme faillible*, a la segunda, *La symbolique du mal*, es el tránsito de la labilidad inherente a la condición humana a la culpa efectiva”²³².

¿La fragilidad de la mediación constituye el poder de fallar?, indagó el filósofo para postular que esa fragilidad hace posible el mal y descifró en ella estos tres sentidos: *ocasión*, *origen* y *capacidad* de la posibilidad de fallar. La falibilidad hace al hombre débil, restándole fuerzas. La ocasión es una posibilidad, pero ¿es real? Aquí Ricoeur

²²⁹ RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, p. 151.

²³⁰ RICOEUR, Paul, *L'homme faillible*, p. 142

²³¹ Ibid., p. 159.

²³² AGÍS VILLAVARDE, Marcelino, Op. Cit., p. 201.

acude a la distinción que se da entre una reflexión desde la antropología y aquella desde la ética.

Para la antropología, la falibilidad “está más acá del mal”, mientras que la ética “encuentra la oposición real del bien y del mal”, pues el supuesto previo para cualquier ética es “la discrepancia entre lo válido y lo no-válido y que el hombre es capaz... de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal, de lo bello y de lo feo”²³³.

La *fragilidad* como origen del mal moral expresa, de acuerdo con Ricoeur, que esa fragilidad “designa la región y la estructura de la realidad que, debido a su menor resistencia, ofrecen un ‘lugar’ para el mal”, y en ese lugar el hombre puede “inventar desórdenes y males humanos... el hombre sólo puede ser malo según las líneas de fuerza y de debilidad de sus funciones y su destino” (El mal es un extravío, una desviación. Hemos estado rondando la) “condición actualmente mala del corazón del hombre” y es a través de ella como logramos “discernir una condición más originaria que cualquier maldad... Lo originario se trasluce siempre ‘a través de’ lo degradado”²³⁴.

Lo originario es el destino primero y lo degradado constituye manifestación concreta temporal. Da entonces ejemplos nuestro fenomenólogo: la identidad y la alteridad de las conciencias que son reveladas por la estructura originaria del habla mediante los malentendidos y la mentira, o, la avaricia, la tiranía y la vanagloria permiten percibir las demandas del tener, el poder y el valer.

Como capacidad para el mal, la fragilidad implica una potencialidad, la de fallar, que precisamente hace que la persona sea capaz de fallar. “Decir que el hombre es falible es decir que la limitación propia de un ser que no coincide consigo mismo es la debilidad originaria de donde procede el mal”²³⁵.

Nuestro autor en sus dilucidaciones sobre la falibilidad mencionó los conceptos de finitud e infinitud. En cuanto al primero escribió que “todos los aspectos de finitud ‘práctica’... pueden resumirse en la noción de *carácter*” y referente al segundo apuntó que los de infinitud ‘práctica’ se resumían en la noción de *dicha*, y que la persona se constituye en la noción de *respeto* como “proyección de la mediación ‘práctica’”²³⁶.

La persona es la síntesis entre carácter y dicha, pero no se trata de una síntesis ya dada e inmediata a sí misma. Es una síntesis “proyectada, una síntesis que se capta a sí

²³³ RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, p. 160.

²³⁴ Ibid., pp. 161-162.

²³⁵ Ibid., p. 164.

²³⁶ Ibid., p.76 y 77.

misma en la representación de una tarea, de un ideal de la persona. El sí, más que vivido, es algo a lo que se apunta. Me atrevería a decir que la persona no es todavía conciencia de sí para sí; es solamente conciencia de sí en la representación del ideal del sí”²³⁷.

Visualizamos entonces la transcendencia de los conceptos de carácter y de dicha, relacionados, como apunta Marie France Begué, con algunos aspectos de la experiencia personal como la *palabra mantenida*. En sus palabras: “Aquí el autor recurre a la experiencia personal de cada uno para mostrar de manera directa estos dos tipos de permanencia que nos acompañan en la figura del *carácter* y de la *palabra mantenida*. En ambos reconocemos una permanencia que decimos ser nosotros mismos y que oscila entre la polaridad de estos dos modelos. Pero también experimentamos la inconmensurabilidad que hay entre ambos en cuanto nos relacionamos con ellos”²³⁸.

El *carácter* es el epítome de aspectos de la finitud (‘perspectiva, dilección originaria por sí mismo, perseverancia e inercia’) a los que se fusiona la totalidad de la existencia individual. En palabras textuales: “el carácter... (o) modo finito de la libertad... es la apertura finita de mi existencia, tomada como un todo”²³⁹.

La finitud del carácter, donde finitud no es cierre total, sino “apertura limitada” es una de esas dialécticas tan apetecidas por el hermeneuta y que explica como “una accesibilidad de principio a lo humano fuera de mí” que hace de cada persona un semejante mío, pero con un carácter diferente, “inmutable e indiscernible”.

En relación con la *dicha*, lo primero a que nos incitó Ricoeur es a no concebirla como resultado de actos humanos aislados ni como sinónimo de placer, ese placer que se constituye por “actos o procesos aislados, parciales y finitos”. “La dicha es el horizonte en todos los aspectos”²⁴⁰.

El alcance y sentido para el horizonte de la dicha fue tratado por Kant en un pasaje de la *Crítica de la razón práctica* en el que repara Ricoeur. Afirma el filósofo alemán:

“La conciencia que un ser racional tiene sobre el encanto de la vida que acompaña ininterrumpidamente a toda su existencia es la dicha, y el principio de tomar la dicha como principio supremo de determinación de la

²³⁷ Ibid., p. 87.

²³⁸ BEGUÉ, Marie-France, *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*, Ed. Biblos, Buenos Aires 2003, p. 228.

²³⁹ RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, p. 76.

²⁴⁰ Ibid., pp.111 y 83.

libre elección es el principio del amor de sí...ser dichoso es necesariamente el deseo de todo ser racional pero finito”²⁴¹.

Si revisamos ciertos acontecimientos logramos concluir que las personas poseemos un destino y una dirección hacia la dicha, lo que en constructos de Aristóteles es lo mismo que afirmar que las personas y todas las cosas, están orientadas en la dirección del bien. Destino y dirección hacia la felicidad han sido siempre un axioma: “La persona es un objeto ético”²⁴². Para otros intérpretes esta vinculación entre felicidad y sentido moral conduce también a Dios, como fundamento último del bien²⁴³.

El *respeto*, que de acuerdo con Ricoeur, Kant calificó como “un sentimiento moral específico” donde se realiza la síntesis entre razón y existencia, fin y presencia, y como objeto ético de la persona. Amplió nuestro filósofo el tema escribiendo que el respeto pertenece tanto a la sensibilidad (facultad de desear) como a la razón práctica (capacidad de obligación).

Hemos barruntado unas líneas antropológicas ricoeurianas sobre la persona en su situación histórica como falible, frágil, degradada. Pero cabe una pregunta: ¿Son suficientes dichas reflexiones para des-cifrar a la persona? En Ricoeur encontramos otras reflexiones.

E. La persona, un buen samaritano

Los insumos hallados en *Historia y Verdad* tienen que ver con la disertación sobre la parábola/profecía del Buen Samaritano. Ricoeur muestra como foco unas conclusiones teológicas que están fuera de las coordenadas del estudio, pero también

²⁴¹ KANT Emmanuel, *Crítica de la razón práctica*, traducción de GARCÍA MORENTE, Sígueme, Salamanca 1995, pp. 39.42, Citado por RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, p.84.

²⁴² RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, p. 90.

²⁴³ Por ejemplo, Roger Daval nos dice al respecto que “Para lograr la felicidad, es preciso que todo me ocurra según mis deseos y según mi voluntad: es preciso, por consiguiente, que la naturaleza quiera conformarse al fin que persigo. Pero la legislación moral es completamente independiente de la legislación natural; el ser racional no es causa de la naturaleza: por eso es incapaz de proporcionar la felicidad a la moralidad de la intención. Sin embargo, para darle un sentido a la búsqueda del Bien Soberano, el agente moral debe postular la existencia de una causa capaz de conformar la naturaleza a la moralidad de los agentes morales, es decir, de Dios” DAVAL, Roger.: “La metafísica de Kant”, PUF, París 1951, trad. esp. de Eduardo Vásquez, en *Revista de Filosofía* N° 21. Universidad de Los Andes. Mérida-Venezuela 2010, p. 82.

socializa propuestas acerca del tema de las relaciones humanas, o mejor, de las 'relaciones con los demás', o relaciones personales, asunto que aquí insertamos por considerarlo de peso en la propuesta humanista para la organización Familias Mundi.

Primeramente escribamos que esas relaciones con los demás pueden ser personales o administrativas-institucionales. Nombraba nuestro fenomenólogo como relaciones 'cortas' a las de persona a persona, mientras asignaba el adjetivo 'largas' a las relaciones institucionales²⁴⁴. Alertamos que no se puede elaborar una disyuntiva para privilegiar una u otra relación. En abstracto, ni las relaciones cortas ni las largas de por sí favorecen la personalización o el reconocimiento de sí. Si realmente "tocan" a las personas, son relaciones igualmente válidas.

En la parábola/profecía traída a reflexión, Ricoeur caracterizó esos dos tipos de relaciones o de encuentros con varias modulaciones adjetivales: encuentros-estilo "un suceso fugitivo y frágil...(relaciones) abstractas, anónimas, lejanas...(y otras que prodigan encuentros inmediatos con una persona, relación que se muestran como fraternal, amorosa y presencial, pero al mismo tiempo) presa de las pasiones, quizás de las pasiones más feroces, más disimuladas y más péfidas; hay que ver lo que tres siglos de civilización burguesa hicieron de la caridad...La caridad como excusa para la injusticia..."²⁴⁵.

Ricoeur reflexiona sobre los conceptos de "socius" y "prójimo". A continuación se establece la diferencia conceptual entre dichos términos.

1. El 'Prójimo' y el 'Socius'

En efecto, Ricoeur continuó tematizando las relaciones para dejarlas henchidas de sentido, como fue su costumbre, y cinceló sentidos para dos conceptos, el de *prójimo* y el de *socius*. Podría inicialmente hacerse un paralelo entre las relaciones de hombre a hombre o *cortas* y escribir relaciones de *prójimo*; y las relaciones largas que se dan a través de las distintas instituciones y entidades públicas y privadas con las que se puede interactuar en la sociedad donde se vive y digitar entonces el término *socius*.

²⁴⁴ RICOEUR, Paul, *Historia y verdad*, p.94.

²⁴⁵ Ibid., pp. 94, 92, 97.

Sin embargo, la equivalencia se deshace al término de los rodeos ricoeurianos. Prójimo y socius no constituyen una aporía, una dicotomía. Amplió el sentido tradicional de *Prójimo*, que inveteradamente traslada su significación a la otra persona, a la segunda, quien es por ello nominado prójimo. Ricoeur invierte la relación:

“No es un objeto social -aunque fuera de segunda persona-, sino un comportamiento de primera persona. El prójimo es la actitud misma de hacerse presente... Al prójimo no se le hace, soy yo el que me hago prójimo de alguien”²⁴⁶.

En cuanto a *Socius* esto escribe: es “aquel a quien llego a través de su función social; la relación con el socius es una relación mediata: alcanza al hombre en cuanto que”... Si bien en su disertación hay párrafos en los que opone socius a prójimo, subrayando un ‘callejón sin salida’, la dilucidación condujo a subrayar la riqueza de dicha dialéctica, pues “unas veces la relación personal con el prójimo pasa *por* la relación con el ‘socius’, otras veces se elabora *al margen* de ella, y otras incluso se levanta *contra* la relación con el socius”²⁴⁷.

Claramente retoma de la persona su característica de apertura para hacerse presente cuando vadea por los dos conceptos. La persona vive esta apertura en las relaciones cortas y largas, y mediante las relaciones *prójimo* y *socius*, lo que nos lleva al tema de la comunidad. Ricoeur reconoció el acierto de Mounier al ligar la comunidad a la persona y ésta a la comunidad. Fijémonos que esta relación es entre persona y comunidad y no entre individuo y comunidad. En esta misma sintonía, Ricoeur nos aportó una clara distinción filosófica entre persona e individuo mediante los siguientes conceptos: “la persona es la figura-límite de la comunidad verdadera...le da las espaldas a la avaricia del individuo... (la persona) da y se da... es generosidad, (el individuo) exige y retiene”²⁴⁸. La persona, por tanto, es apertura mientras el individuo es lo opuesto, o sea, cerrazón.

²⁴⁶ Ibid., p. 89. Las reflexiones sobre el tema las consignó Ricoeur en “Le *socius* et le prochain”, en *Amour de prochain*, La Vie spirituelle, 1954; fueron reimpresas en *Christianisme social*, No.7-9, 1960 y en *Histoire et vérité*. Existe la traducción española publicada en *Política, sociedad e historicidad*, UCA-Prometeo, Buenos Aires 2012.

²⁴⁷ Ibid., p. 91.94.

²⁴⁸ Ibid., pp. 125. 124

Esta idea de persona como generosidad y don que se ofrece y entrega es útil en otros campos²⁴⁹. Ricoeur escribió que la persona alberga “fecundidad política, económica y social”²⁵⁰. Esta fecundidad integral va íntimamente ligada a la contextura que debe ir adquiriendo la persona, es decir, al trabajo que ella va realizando sobre sí misma para estar en condiciones suficientes para ofrecerse, donarse y entregarse. En lenguaje de nuestro filósofo estas condiciones se conocen como capacidades.

F. La humanidad, el proyecto de la persona

Insistimos: la persona es proyecto “que me represento, me opongo y me propongo... (y es) una síntesis que se opera”. Esa síntesis deviene en la humanidad según la teoría ricoeuriana. Es decir, el proyecto es la humanidad, “no el colectivo de todos los hombres, sino la cualidad humana del hombre; no la enumeración exhaustiva de los individuos humanos, sino la significación comprensiva de lo humano, capaz de guiar y de regular una enumeración de los humanos... La humanidad es la personalidad de la persona... la aparición empírica de un ser humano”²⁵¹.

Ricoeur, luego de algunos prolegómenos acerca de la teoría filosófica de la ‘desproporción’, o ‘fragilidad’, o ‘degradación’, en búsqueda de sentidos para la falibilidad humana, construyó un anclaje para la persona: ésta debía ser des-cifrada desde la humanidad. Desde la humanidad se confería a la persona una agenda, una labor básica que exigía en la postura kantiana tratar y ser tratada como el fin que es.

Abundó nuestro filósofo en este asunto de la persona como fin, compartiendo su sentido del término fin: “un término al que se subordinan todos los demás medios y todos los cálculos sobre los medios; mejor aún, un fin en sí mismo, es decir, cuyo valor no esté subordinado a nada distinto de él; y, al mismo tiempo, una existencia tangible o,

²⁴⁹ El filósofo personalista español Carlos Díaz dedicó, no hace muchos años, un libro al tema de la persona como don. La tesis que atraviesa la obra plantea la existencia de la persona como una generosa donación de otro con el que me relaciono. Escapo del anonimato de mí yo y llego a la plenitud de mí ser personal gracias al don que me viene del otro y de los otros. Cf. DÍAZ, C. *La persona como don*, Ed. Desclée de Brower, Bilbao 2001.

²⁵⁰ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 98.

²⁵¹ RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, p. 88.

mejor todavía, una presencia con la que entramos en unas relaciones de comprensión mutua, de intercambio, de trabajo, de sociedad”²⁵².

La humanidad deviene pluralidad en tanto que la persona es única y una. A un desafío intelectual se enfrentó Ricoeur en torno de la superación de la aporía de la unidad del género humano y la diferencia de los componentes de dicha unidad. No encontró brechas insalvables; para él “el hombre es esa unidad plural y comunitaria donde se comprenden la unidad de destino y la diferencia de los destinos, la una gracias a la otra”²⁵³.

En *Sí mismo como otro*, Ricoeur mencionó la regla de reciprocidad que evita la disimetría al equiparar a agente y a paciente, e introdujo el concepto “d’humanité superposée à la polarité de l’agent et du patient comme terme médiateur entre la diversité des personnes”²⁵⁴, sin anular la alteridad de esas mismas personas.

G. Una antropología realista

A través de tópicos y subtópicos hemos hilvanado la antropología realista en la fenomenología de Paul Ricoeur. Calificamos esta teoría como ‘en red’, realista, retadora, de rasgos particulares, que no fueron concluyentes, cerrados, sino abiertos y necesitados de un horizonte hermenéutico complementario que también diseñó el mismo filósofo.

‘En red’, es decir, conectada con las posturas antropológicas especialmente de Marcel y de Mounier.

Realista, por el peso asignado a la falibilidad y al mal, siendo continuamente la persona un objeto ético.

Retadora, porque la persona es proyecto que debe actuar, “volviéndose capaz” individual y socialmente, reconociéndose, reconociendo a los otros sobre todo como buen samaritano, haciéndose generosidad y don, deviniendo cada jornada más hospitalario, existiendo siempre como fin y dejando/cooperando para que todas las personas sean tratadas como lo que son, fin.

²⁵² Ibid., p. 89.

²⁵³ Ibid., p. 156.

²⁵⁴ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 259.

De *rasgos particulares*, entre los que están un estatuto epistemológico propio que sustenta a la persona sin necesidad del personalismo y la urgencia de que la persona como ser humano deje aparecer la humanidad, que deviene mediadora entre la multiplicidad de seres, pero sin anularlos.

Con necesidad de *su complemento* hermenéutico, hilvanado en la parte cuarta de nuestra tesis. Nunca *concluyente/definitiva*, pues sus circunloquios continuaron hasta 2005, año de su muerte. Este carácter inconcluso empuja a los estudiosos a avanzar y a aportar otros sentidos con nuestros rodeos alrededor de la persona. Esto sería un acierto urgente al vadear realidades como las comunicaciones y la tecnología.

La postura antropológica ricoeuriana que exalta, como lo hizo Mounier, la básica relación de la persona con la comunidad nos abre las puertas para el tema que continúa.



CAPÍTULO VI: FAMILIA, SOCIEDAD E INSTITUCIONES

- Familia, comunidad y sociedad: ámbitos de reconocimiento
 - Familia, un conjunto fraterno-una vida comunal
 - Educación personalizadora en la familia
 - La Familia hospitalaria
 - Aprendizajes de ciudadanía
 - Sociedad es comunidad
 - La sociedad, un fenómeno conflictual y al mismo tiempo consensual
 - La justicia como la virtud de las instituciones
 - Familia, comunidad, sociedad, instituciones e identidad narrativa
-

A. *Fenomenología de la Familia*

La bibliografía utilizada para esta memoria doctoral nos da cuenta de los términos o conceptos frecuentes, reflexionados por Ricoeur en torno de la familia. Estos son: Familia, vínculo conyugal, cónyuges, paternidad, maternidad, filiación, nacimiento, reconocimiento en el linaje y conjunto fraterno.

Acentuamos y señalamos como significativa la ubicación de esos conceptos, realidades y sentidos en el ámbito de la lucha por el amor y el reconocimiento.

El reconocimiento es uno de los momentos del proceso identificatorio, como se desarrolla en nuestra parte hermenéutica, etapa que no resulta fácil de alcanzar, más cuando no se realizan los esfuerzos exigidos. Este reconocimiento contiene ciertas exigencias, entre ellas la de lidiar consigo mismo para alcanzar ese auto-reconocimiento, pero además, la de batallar con los otros a fin de obtener de ellos el reconocimiento de sí.

Más aún: el reconocimiento se extiende a varios niveles. Entre ellos, el primero está constituido por las interacciones afectivas que se generan por la sexualidad, la gestación y la filiación; y otro nivel superior, conformado por las relaciones de progenie ('relaciones verticales') y aquellas de los cónyuges ('relaciones horizontales').

Sobre la *familia* Ricoeur escribió que "En la familia se entrecruzan vínculos verticales de filiación con las líneas horizontales de la conyugalidad"²⁵⁵.

Para nuestro fenomenólogo no es importante la manera como haya sido refrendado el *vínculo conyugal*. Lo fundamental es la presentación que de él hace como el intercambiador obligado entre las relaciones verticales (progenie) y las horizontales (de los cónyuges). Por esto mismo, el vínculo está enlazado a la obligación, la del respeto a la prohibición del incesto, regla que se impone en todas las variantes socialmente aceptadas de la conyugalidad.

El cumplimiento de dicha obligación confiere a la sexualidad una dimensión cultural, encaminada a crear y afianzar esa meridiana distinción entre el vínculo de consanguinidad y el vínculo social.

La *conyugalidad*, repetimos, constituida bajo cualquier rito o costumbre, por principio se inserta en dos cánones/moldes: la duración y la fidelidad. Para Ricoeur la fidelidad y la duración del vínculo conyugal no son consecuencia o exigencia religiosa o teológica. Ellas son dos paradigmas exigidos por el hecho mismo de haberse hecho cónyuges los compromisarios. Pero la conyugalidad también es escenario de conflictos, "principalmente en el punto en que se cruzan el amor erótico y la afección conyugal"²⁵⁶.

De la conyugalidad surgen la *paternidad* y la *maternidad* y de ellas, la *filiación*. Estas tres realidades nos hacen a todos estar-en-el-mundo, aserto que puede ser analizado desde diferentes ciencias y saberes, y también desde el modo familiar. ¿Qué manifestamos con la expresión estar-en-el-mundo, de innegables resonancias heideggerianas?

Para sus rodeos en torno a esta temática, Ricoeur aprovechó a Françoise Héritier, quien muestra dos invariantes de este modo familiar de estar-en-el-mundo. El primero, se refiere a que cada uno de nosotros hemos nacido de la unión de un hombre y de una mujer; el otro contiene una veta de posibles inferencias filosóficas y pedagógicas porque caracteriza ese 'modo familia' de estar-en-el-mundo, como un conjunto fraterno donde

²⁵⁵ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 200.

²⁵⁶ Ibid., p. 204.

cada quien es posicionado, por nacimiento, donde no es posible rebasar el orden entre hermanos y hermanas²⁵⁷.

Resaltamos de esa estructura diádica nuestra colocación originaria en un *conjunto fraterno*, lo que nos hace posible deducir que la fraternidad debe ser una característica fundamental de modalidad de familia, no solamente la constituida físicamente por el vínculo conyugal y por el nacimiento. Sinónimo de conjunto fraterno es el tema de la vida en comunidad que se da en la familia, vida comunal cuya experiencia nos aleja de aquellas confrontaciones entre individualismo y colectivismo presentes en ese “mundo” del que escribimos al comienzo de la memoria doctoral.

El fenómeno de la filiación también es analizado por Ricoeur bajo el título de *reconocerse en el linaje*. El juntar linaje a reconocimiento arroja ciertas consecuencias, entre ellas la asignación de un lugar fijo/invariante, lo mismo que la adquisición de la *identidad civil*, es decir, el hijo es reconocido como hijo de... o en forma pasiva, fui reconocido como hijo de...

“Porque fui reconocido hijo o hija de, yo me reconozco tal, y, por este motivo, yo soy ese inestimable objeto de transmisión”²⁵⁸. Hacemos alusión a algo que está sobreentendido en este reconocerse en el linaje: esto también involucra/posibilita el reconocimiento mutuo, ya que la filiación compromete la paternidad y la paternidad liga la filiación.

Ricoeur, reiterémoslo una vez más, no solamente ensalzó sino que reforzó la postura de Mounier que ligaba la persona a la comunidad y ésta a la persona. A nuestro juicio, la dimensión comunitaria de la persona es el gozne que posibilita llevar a cabo el tránsito discursivo, a manera de extrapolaciones, desde esa dimensión comunitaria hacia la familia.

La familia es una comunidad que se constituye por el encuentro de padre, madre e hijo-hija y, por esto mismo, debe ser y manifestarse como un conjunto fraterno. ¿Qué sucede con ocasión de los encuentros entre las personas? Todo encuentro, por tanto, abre la posibilidad al surgimiento de un dilema de relaciones²⁵⁹. Si nos concretamos a

²⁵⁷ LHÉRITIER, Françoise, *Masculin Féminin*, en RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 200.

²⁵⁸ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 202.

²⁵⁹ El filósofo español Juan Rof Carballo definió al hombre como el resultado de un encuentro que se da en muy diversos planos. Encuentro, en primer lugar, con una madre que nos protege de la invalidez biológica con la que llegamos al mundo. Encuentro, algo después, con el lenguaje y con los procesos de escucha e interpretación. Un aspecto, por cierto, que le lleva a introducir la aportación del “joven filósofo francés” Paul Ricoeur. Encuentro con la naturaleza, transformada en paisaje. Encuentro amoroso o búsqueda del amor, del que cada vez está más necesitado el ser humano. Y todavía habla de sucesivos

dos modos de encuentros, los ocasionales y los permanentes (en sentido radical), entonces identificamos los encuentros de la familia como permanentes. Este carácter de permanencia es el escenario donde se viven relaciones. Obviamente, de las personas que forman la familia depende qué dirección y orientación asume el dilema.

Cuando se eligen encuentros presenciales, amorosos y fraternos estamos moldeando familias en la línea del humanismo de Paul Ricoeur. Téngase en cuenta que hoy acontecen también encuentros virtuales, con una tecnología que ya casi no distingue entre la presencialidad y la virtualidad.

Porque la familia es encuentro permanente, ella se constituye en un fundamental y primer taller donde se va bocetando cada retrato de persona capaz. La persona, en la fenomenología ricoeuriana, es un hermoso desagregado de capacidades individuales y sociales, que arriba llamamos un retrato de la persona. Luego, por extrapolación tenemos un retrato de la familia, que la muestra igualmente mediante las capacidades de *poder decir-hablar— expresar y poder hacer-actuar—obrar, poder contar y poder contarse; poder responder por los propios actos o la imputabilidad; poder acordarse y prometer, y, poder estimarse.*

La familia es la que proporciona los datos del propio 'contador' o de su familia (mímesis I) que son enhebrados para ser 'contados' en una trama significativa (mímesis II), relatos donde esos datos dejan de ser simples anécdotas sueltas. Los primeros lectores de la trama narrada son los otros miembros de la familia, quienes ofrecen una verificación de los datos, una modificación y un enriquecimiento de la trama (mímesis III)²⁶⁰.

Es en la familia donde cada quien va aprendiendo y ejercitando su capacidad de prometer en pequeño y en grande y, a la vez, haciéndose acreedor de confianza. La familia, a modo de cuidadoso alfarero, va enseñando el paradigma del ejercicio de una *phrónesis* de la autoestima y de la responsabilidad o de la imputabilidad.

encuentros para concluir, como decíamos más arriba, que este concepto puede definir existencial y ontológicamente al ser humano. Cf. ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro*, Ed. Alfaguara, Madrid 1973. Puede verse una síntesis del pensamiento del autor, referido a este aspecto, en AGÍS VILLAVARDE, M., *Historia do pensamento galego contemporáneo. Contribucións da Filosofía á cultura actual*, Deputación de A Coruña, 2016, pp. 35-37.

²⁶⁰ Aplicamos a este tema de las relaciones familiares el conocido esquema de la triple *mimesis* que Ricoeur nos presenta en el tercer capítulo del primer volumen de *Temps et récit*: mimesis I (prefiguración); mimesis II (configuración) y mimesis III (refiguración). Cf. RICOEUR, P., *Temps et récit I*, Ed. du Seuil, París 1983.

Tema sugerente es de la familia *hospitalaria*, corolario lógico de integrantes abiertos y con portones y ventanas de par en par, que no necesitan de lenguajes verbales para hacer seguir a los visitantes, a los que hacen huéspedes y con quienes van tejiendo redes de familias con características similares²⁶¹.

La familia es un escenario donde se recibe la educación para la ciudadanía. Cuando Ricoeur escribe sobre esta educación también incluye la educación para la convivencia y para el espacio público. Pero no oculta ni olvida la que considera necesaria «educación para la soledad» y para la autonomía personal, aseverando que no sólo somos ciudadanos. Eso en la convicción de que nuestro abanico de capacidades lo mismo que el de la familia es y siempre será más amplio y diversificado a medida que corren los tiempos debido a múltiples y obvios factores.

B. Sociedad e instituciones

Ricoeur dejó unas ideas sobre lo que comprendía como sociedad. La primera tiene que ver con la oposición que establece entre sociedad y cultura, postura que aprovechó para enumerar ciertas exigencias a fin de que realmente se dé sociedad. Una exigencia descansa en la conexión que estableció entre sociedad y comunidad al afirmar que el ámbito ininterrumpido donde sucede una sociedad es la comunidad:

“Una sociedad consiste en individuos que viven en una comunidad organizada, dueña de un territorio particular; la organización de semejante comunidad está garantizada por instituciones que sirven para definir el estatuto asumido por diferentes individuos, a quienes se les asignan las funciones que deben desempeñar, perpetuando la existencia ininterrumpida de la comunidad”²⁶².

²⁶¹ Ricoeur habla de una “hospitalidad lingüística” al ocuparse del tema de la traducción pues, tal como afirma Díez Fischer interpretando a Ricoeur: “Entre el acto de hospedar y traducir hay un elemento común que es el recibimiento. No solo es el componente esencial del ejercicio de la hospitalidad, sino que está presente en la traducción en tanto es una forma de recibir a un texto en otra lengua y en otra cultura que no son las de origen”. DÍEZ FISCHER, F. M., “La hospitalidad lingüística. ¿A quién hospeda, quién traduce?”, en XXI Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica (28-30 septiembre), Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Buenos Aires, p. 7. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/hospitalidad-linguistica-quien-hospedatraduce.pdf> [Fecha de Consulta: 30/7/2016].

²⁶² RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Ed. Cristiandad, Madrid 1987, p. 318.

La sociedad, nos dice, en un ámbito no exento de problemas. En ella hay que conjugar una cierta equidad social y determinados consensos para pueda existir estabilidad en su seno. Ricoeur lo formula del siguiente modo en *Soi-même comme un autre*:

“se présente comme système de distribution, tout partage est problématique et ouvert à des alternatives également raisonnables; puisqu'il y a plusieurs manières plausibles de répartir avantages et désavantages, la société est de part en part un phénomène consensuel-conflictuel; d'un côté, toute allocation de parts peut être contestée, spécialement, comme nous allons le voir, dans le contexte d'une répartition inégale; d'un autre côté, pour être stable, la distribution requiert un consensus concernant les procédures en vue d'arbitrer entre revendications concurrentes”²⁶³.

Persona y sociedad son dos polos inseparables, pues la persona aislada sería inimaginable. La sociedad articula la vocación social de la persona y a partir de ahí nacen también la organización política. De nuevo nos dice Ricoeur:

“Et c'est parce que la société civile, lieu des intérêts en compétition, ne crée pas non plus de liens organiques entre les personnes concrètes que la société politique apparaît comme le seul recours contre la fragmentation en individus isolés”²⁶⁴.

Ricoeur apuntaló la postura de Mounier acerca de la sociedad como el ámbito donde comienza y se desarrolla la vida en comunidad. ¿Cómo sucede este desarrollo? Mediante los llamados *actos originales*, que vienen comprendidos como contenidos y expresiones de actitudes de apertura de cada uno de los miembros de la sociedad entera.

De acuerdo con Mounier, los actos originales dan comienzo a “la vida solidaria de la Persona y de la comunidad”²⁶⁵; fundamentan la sociedad puesto que suscitan ansias, propósitos, decisiones y acciones para que la sociedad en su conjunto corresponda a la naturaleza de las personas, y también la empujan a cumplir dos cometidos: a amar a todos y a comprometerse con el destino de todos.

Nuevamente, nuestro filósofo y fenomenólogo no desliga -era lo obvio en su teoría- sino que une comunidad y sociedad. En efecto, así escribió: “una sociedad que es

²⁶³ RICOEUR, Paul, *Soi- même comme un autre*, p. 271.

²⁶⁴ Ibid., p. 296.

²⁶⁵ RUIZ, Antonio, Op. Cit., p. 47.

una 'persona de personas', una comunidad"²⁶⁶. ¡Tenía muy clara esta equivalencia! Para nosotros puede ser un aserto opaco, lo que obliga a formular la siguiente pregunta: ¿Qué relación existe entre la comunidad y la sociedad?

Agís Villaverde escribe que no es fácil distinguir estos dos conceptos "porque estarían englobados en la misma utopía de una comunidad que sería una persona de personas... En su opinión, no resulta fácil la distinción "entre relaciones personales e institucionales, entre amistad y justicia, entre el prójimo de la amistad y el cada uno de la justicia"²⁶⁷. Sin embargo, los contratiempos deben siempre ser temporales, pasajeros.

Otra exigencia para que haya sociedad alude a la necesidad que tienen los ciudadanos de disponer de instituciones y que en ella estén determinadas las funciones para sus diferentes miembros. ¿Qué sentidos construyó Ricoeur para comprender las instituciones? Escribe el filósofo acerca de la estática y la dinámica de la sociedad. La primera hace referencia a las normas que rigen las relaciones entre las personas y la segunda tiene que ver con la política, o "el ejercicio de la toma de decisiones y de la fuerza en el nivel de la comunidad... (en suma), "el sentido final de las instituciones es el servicio prestado a través de éstas a personas; si no hay nadie para aprovecharlas y crecer, son vanas. Pero este sentido final, precisamente permanece oculto; nadie puede evaluar los beneficios personales prodigados por las instituciones"²⁶⁸.

El sentido que propuso para las instituciones, por tanto, es fundamentalmente ético. Ricoeur escribió que él no asignaba sentidos políticos, jurídicos o morales a la institución, sino que el sentido de ésta consistía en "una teleología reguladora de una acción, de la que el mejor ejemplo es el de las reglas constitutivas de un juego como el ajedrez"²⁶⁹, puesto que en estas partidas es imposible determinar el ganador antes de la terminación del juego, comparación que conduce a afirmar un sentido pre-ético para las instituciones.

Ricoeur abonó más el sentido de la institución al escribir que

"C'est par des mœurs communes et non par des règles contraignantes que l'idée d'institution se caractérise fondamentalement. Une manière

²⁶⁶ RICOEUR, Paul, *Historia y verdad*, p. 125.

²⁶⁷ AGÍS VILLASVERDE, Marcelino, Op. Cit., p. 100.

²⁶⁸ RICOEUR, Paul, *Política, sociedad e historicidad*, pp. 20.43

²⁶⁹ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 118.

heureuse de souligner la primauté éthique du vivre-ensemble sur les contraintes liées aux systèmes juridiques et à l'organisation politique”²⁷⁰.

El rol de las instituciones tiene que ver con “la regulación del reparto de funciones, de tareas, de ventajas e inconvenientes entre los miembros de la sociedad”.

Llama la atención Ricoeur sobre la distinción entre repartir y compartir. Compartir es más amplio, mientras repartir es una de las caras del compartir. Una institución es una empresa de cooperación; por lo mismo, compartir implica también distribuir coordinadamente, con lo que se garantiza “la transición entre el nivel interpersonal y nivel de sociedad en el interior del objetivo ético”²⁷¹.

Avanzó Ricoeur cualitativamente y propuso el siguiente aserto, ya citado a comienzos de esta parte:

“L’individu... ne devient humain que sous la condition de certaines institutions... s’il en est bien ainsi, l’obligation de servir ces institutions est elle-même une condition pour que l’agent humain continue de se développer”²⁷².

Las instituciones, entonces, devienen necesidad de medio para la humanización de los individuos y para la realización del *ethos*, como se desarrolla más ampliamente en la parte quinta de esta tesis.

Existe, por tanto, una obligación de reciprocidad para las personas: las instituciones le sirven y él debe, a su vez servir a las instituciones. Ricoeur se preguntó sobre la naturaleza de esta obligación de las personas, si era de carácter moral o de una naturaleza superior, y si su fundamento estaba anclado en la idea de justicia o el “dernier segment de la trajectoire de la « vie bonne »”²⁷³, o si por el contrario, su estructura normativa-deontológica era distinta de la regla de justicia.

La respuesta la inferimos soportados en esta afirmación ricoeuriana “leur sens de la justice -vertu des institutions- dans le moment d'un choix «historique»”²⁷⁴, es la regla de justicia la que explica la obligación de reciprocidad.

²⁷⁰ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 227.

²⁷¹ RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 209.

²⁷² RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, pp. 296-297.

²⁷³ *Ibid.*, p. 297.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 302.

Para terminar esta parte, unas líneas que en buena medida entroncan con la tercera parte de nuestra tesis. Para Ricoeur, la identidad de las instituciones, de las comunidades y la de las personas la percibimos y captamos mediante la narración. Esto equivale, ni más ni menos, a afirmar que esas entidades “tienen identidad narrativa”²⁷⁵. Por tanto, sociedades y comunidades tienen las mismas expectativas/necesidades referidas a su sostenibilidad en el tiempo y a sus normales cambios, pero con una advertencia: en ellas “no buscamos una sustancia fija detrás de estas comunidades; pero tampoco les negamos la capacidad de mantenerse por medio de una fidelidad creadora con respecto a los acontecimientos fundadores que las instauran en el tiempo”²⁷⁶.

Cerramos aquí nuestra parte segunda, donde el filósofo francés nos aportó una serie de sentidos novedosos sobre la persona, la familia-comunidad y la sociedad-instituciones. Nos corresponde ahora vadear las posturas ricoeurianas acerca de su concepción narrativa de la identidad, reflexiones que corresponden a la etapa hermenéutica del pensamiento de nuestro filósofo, o, en mejor expresión como él escribió, a esa variante hermenéutica con la que innovó la fenomenología de Husserl.

²⁷⁵ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 123.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 124.

TERCERA PARTE:

HERMENÉUTICA DEL SÍ-MISMO

“Pues tampoco con la hermenéutica pretendo hacer de historiador, ni siquiera del presente: al margen de la dependencia que tenga la siguiente meditación respecto a Heidegger, y sobre todo a Gadamer, lo que está en juego es la posibilidad de seguir haciendo filosofía con ellos y después de ellos —sin olvidar a Husserl-. Mi ensayo será, pues, un debate con lo más vivo de ambas posibilidades de filosofar y de continuar filosofando”

Paul Ricoeur: “Fenomenología y hermenéutica.”

“Interpréter le texte de l’action, c’est pour l’agent s’interpréter lui-même”

Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre.*

“J’échange le moi, maître de lui-même, contre le soi, disciple du texte”

Paul Ricoeur: *Du texte à l’action.*

CAPÍTULO VII:

PERSONA EN LA HERMENÉUTICA RICOEURIANA

- Ricoeur: de fenomenólogo a fenomenólogo hermenéutico
- El símbolo da que pensar
- Sentido aparente y sentido oculto
- El texto como interpretación también de sí mismo
- Un poema en miniatura: la metáfora
- *Herméneutique du Soi*: Hombre hablante, agente/sufriente, narrador y responsable
- Una vía larga: ¿qué? ¿por qué? ¿quién?
- Una filosofía hermenéutica de la persona: la constitución del sí
- Los particulares de base y los operadores de individualización
- Un yo que habla a un tú
- Una teoría de la acción
- ¿Atribuimos o adscribimos la acción al agente?
- Lenguaje, acción, narración y vida ética
- La auto-designación
- Amor, el derecho y la estima social: expresiones de la lucha por el reconocimiento mutuo
- Experiencias de paz y reconocimiento mutuo

A. Ricoeur y su inserción hermenéutica

Aquí nos surgió una curiosidad intelectual: antes discurríamos sobre Ricoeur como fenomenólogo y esta parte del estudio nos pone frente a Ricoeur como

hermeneuta. ¿Por qué ese tránsito filosófico desde la fenomenología a la hermenéutica? ¿Llevó a cabo nuestro filósofo una ruptura con la fenomenología? O, por el contrario, ¿en su paradigma de trabajo filosófico generó un puente de unión?

Los rodeos necesarios los examinamos a partir de sucesos y escritos ricoeurianos alrededor de 1960, muy útiles antes de adentrarnos en los postulados de la hermenéutica del sí.

1. De la Fenomenología a la Hermenéutica

Páginas atrás recordamos que Heidegger, luego de formular críticas a la fenomenología de su maestro, trabajó la analítica del ser-ahí, posición conocida bajo tres títulos: “analítica–existencial, hermenéutica de la facticidad²⁷⁷ o fenomenología hermenéutica”. Estos dos últimos términos contenían las tesis de Husserl (fenomenología) y de Heidegger (hermenéutica) y constituyeron asimismo expresiones que Ricoeur renovó “notablemente haciendo que el protagonismo filosófico (recayera) sobre la hermenéutica, en detrimento de la metodología fenomenológica o de la perspectiva existencial”²⁷⁸.

La fenomenología tenía el riesgo de “un repliegue egológico”, tan cuestionado por algunos intelectuales y filósofos, entre ellos Ricoeur, como lo escribimos una vez más. Dosse comenta que ese repliegue lo eludió nuestro filósofo mediante el desplazamiento desde el yo hacia el sí reflexivo y ello “gracias a la travesía por la experiencia estética, histórica y lingüística”²⁷⁹.

El año 1960 devino sumamente importante en el itinerario filosófico de Ricoeur al resaltar, sacar provecho y actualizar el aforismo “el símbolo da que pensar”, que lo asume como una herencia kantiana y lo convierte en toda una declaración de principios que le sirve para titular el Epílogo de *Finitud y Culpabilidad*. Era inconcebible una

²⁷⁷ “Hermeneutik der Faktizität” es la expresión que utiliza para subtitular su curso de Ontología del año 1923 en la Universität de Freiburg, posteriormente publicado como libro. Cf. HEIDEGGER, M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe 63, Frankfurt, Klostermann, 1988; trad. Esp. *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Alianza Ed., Madrid 1999. Nació con esta obra una aproximación hermenéutica a la comprensión del ser que sería la vía utilizada en *Sein und Zeit* del año 1927.

²⁷⁸ AGÍS VILLAYERDE, Marcelino, Op. Cit., p. 116.

²⁷⁹ DOSSE, François, Op. Cit., p. 361.

hermenéutica sin la consiguiente reflexión sobre la dimensión simbólica de nuestro lenguaje. Al respecto afirma Ricoeur que

“Le symbole donne à penser: cette sentence qui m'enchanté dit deux choses; le symbole donne; je ne pose pas le sens c'est lui qui donne le sens; mais ce qu'il donne, c'est à penser, de quoi penser. A partir de la donation, la position. La sentence suggère donc à la fois que tout est déjà dit en énigme et pourtant qu'il faut toujours tout commencer et recommencer dans la dimension du penser”²⁸⁰.

Con una pedagogía acuciosa, Ricoeur secciona el aforismo de inspiración kantiana en los dos conjuntos que lo integran: *el símbolo da... que pensar*. El aforismo “dice dos cosas: el símbolo da; pero lo que da es que pensar, algo que pensar... (El símbolo nos permite) acceder al punto de partida.... (que se busca) sin ningún supuesto previo”²⁸¹. Lo que el símbolo nos da es la urgencia de analizarlo a la luz de los tiempos, lugares y teorías filosóficas, es decir, traerlo al ahora, ya que fue creado en otros lugares y tiempos y también con lenguajes de otrora. Al respecto: “una filosofía ilustrada por los mitos surge en un determinado momento de la reflexión, y, más allá de la reflexión filosófica, quiere responder a una determinada situación de la cultura moderna”²⁸².

A la tarea filosófica Ricoeur le asignaba la función de la ‘restauración’ de los símbolos, rescatarlos del olvido para formularlos (ahora) con un “lenguaje que se torna más exacto, más unívoco, en una palabra, más técnico, más apto a esas formalizaciones integrales que se llaman precisamente lógica simbólica”²⁸³.

Esa urgencia de traer el símbolo al ahora es un eufemismo para indicar que la tarea es vadear el símbolo “en la dimensión del pensar”. Pero “pensar *a partir* de los símbolos y no ya *dentro de* los símbolos”²⁸⁴. No dejarse aprisionar por el símbolo, sino salirse de él.

Así pues, esta hermenéutica simbólica nos permite comprobar que 1960 no es un tiempo de ruptura, sino de dar un paso adelante, que caminó Ricoeur, “de una

²⁸⁰ RICOEUR, Paul, “Le symbole donne à penser”, *Esprit* 27, julio-agosto, 1959, p.61.

²⁸¹ RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, p. 482.

²⁸² Ibid.

²⁸³ Ibid., p.483.

²⁸⁴ Ibid., p. 488.

fenomenología eidética a una fenomenología hermenéutica que más tarde calificará de inserción hermenéutica”²⁸⁵.

“Lo que está en juego es la posibilidad de una fenomenología hermenéutica como crítica y superación al mismo tiempo de una fenomenología pura, un movimiento en el que estarían implicados no sólo Husserl, por parte de la fenomenología, y Ricoeur, por parte de la hermenéutica, sino también Heidegger como mediador o transición entre ambas posiciones”²⁸⁶.

El punto de inflexión de esta “conversión” o de la transformación de Ricoeur en hermeneuta lo constituye el *giro lingüístico*, que nuestro filósofo vive y descubre en sus reflexiones sobre el mito y el símbolo. Este giro lingüístico es “un nuevo desafío planteado al filósofo de tradición reflexiva y fenomenológica”²⁸⁷.

El que hemos llamado punto de inflexión, en expresión del mismo Ricoeur, lo condujo a “un diálogo con las filosofías inspiradas en lo que se ha venido en llamar *linguistic turn*. No es que todo sea lenguaje... Pero si bien no todo es lenguaje, nada en la experiencia, accede al *sentido* sino con la condición de *ser llevado al lenguaje*. La expresión ‘llevar la experiencia al lenguaje’ invita a considerar al hombre hablante, si no como equivalente del hombre en sentido estricto, sí al menos como la condición de ser hombre”²⁸⁸.

Partir del símbolo implica una apertura sensata para la reflexión, una labor que nunca puede declararse terminada porque siempre habrá más cauces para la interpretación. Entonces “Le symbole donne à penser, il fait appel à une interprétation, précisément parce qu’il dit plus et qu’il n’a jamais fini de donner à dire”²⁸⁹.

Útil entonces conocer y aprender el sentido ricoeuriano del símbolo y de una clase específica de símbolo, presente en los mitos arcaicos. Ricoeur lo define del siguiente modo: “Yo entenderé siempre por símbolo (...) las significaciones analógicas formadas espontáneamente, y que nos transmiten inmediatamente un sentido”²⁹⁰.

²⁸⁵ DOSSE, François, Op. Cit., p. 304.

²⁸⁶ AGÍS VILLAYERDE, Marcelino, Op. Cit., pp. 105-106.

²⁸⁷ DOSSE, François, Op. Cit., p. 305.

²⁸⁸ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, pp.111-112.

²⁸⁹ RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, p. 32.

²⁹⁰ RICOEUR, Paul, *Philosophie de la volonté – II*, pp. 180-181.

Narra Agís Villaverde que nuestro hermeneuta enriqueció la definición del símbolo incluyéndole el doble sentido encerrado siempre y orientado hacia el lenguaje, pero que a gritos clama porque sea interpretado: “j’appelle symbole toute structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu’à travers le premier”²⁹¹. Y, en cuento a la definición de mito, tan vinculada al símbolo, nos dice lo siguiente:

“Yo tomaré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y un espacio imaginarios, que es imposible hacer coincidir con los de la geografía y de la historia críticas”²⁹².

El análisis de las relaciones entre mito y símbolo aportó varios elementos, entre ellos una idea: el mito es un símbolo muy primario, lo que concede al símbolo la importancia básica, pues de hecho “hay más en el símbolo que en el mito”²⁹³. Ciertamente con sólo el *mythos* no se alcanzan explicaciones coherentes del ser, del mundo, del hombre. Era una verdad y una convicción para Ricoeur.

Paulatinamente nuestro hermeneuta fue elaborando sentidos a partir del estudio de diferentes y variados insumos simbólicos, y de esta labor nuestro hermeneuta fue tallando su teoría hermenéutica. ¿Qué ganancias obtuvo Ricoeur en su rodeo por los mitos y los símbolos? Verificó “un inacabamiento...una imposible sistemática en la medida en que la búsqueda de los orígenes es indefinida y siempre es una travesía de lo ya-allí”²⁹⁴; además, localizó usos arcaicos, anteriores a los constructos filosóficos y desde esos signos logró ampliar sus *sentidos* introduciendo modificaciones y generando algunas nuevas comprensiones.

En este ámbito de la hermenéutica, Ricoeur confesó herencias de Heidegger y de Gadamer, pero criba esos legados al distanciarse de ellos gracias a la cercanía filosófica con Husserl. Esto le hizo posible una innovación de la hermenéutica caracterizada por el ‘desplazamiento’ llevado a cabo. La innovación puede valorarse por la inyección de la fenomenología, los rodeos en torno de los símbolos, la tozudez por moverse dentro de

²⁹¹ RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations*, p. 16.

²⁹² RICOEUR, Paul, *Philosophie de la volonté – II*, p. 181.

²⁹³ RICOEUR, Paul, “Le symbole et le mythe”. En *Le Semeur*, 1963, n. 2, p.49.

²⁹⁴ DOSSE, François, Op. Cit., p. 304.

una aproximación y unos abordajes mediatos del sí y su manera de trabajar abierta, sin colocar puntos finales”²⁹⁵.

En palabras simples: Ricoeur fue más allá del mito y del símbolo, mediante su vía larga de las interpretaciones: “En una palabra, es interpretando como podemos comprender de nuevo; de este modo, vuelve a anudarse por medio de la hermenéutica la donación de sentido, propia del símbolo, y la iniciativa inteligible del desciframiento”²⁹⁶.

Más que una hermenéutica primaria encargada del desciframiento de los símbolos para poder ser integrados en el discurso filosófico asistimos al nacimiento de una hermenéutica filosófica porque, recordémoslo una vez más, “da que pensar”, nos introduce en el ámbito del pensamiento. En palabras de Ricoeur:

“Se abre, entonces, delante de mí, el campo de la hermenéutica propiamente filosófica: ya no se trata de una interpretación alegorizante que pretende descubrir una filosofía disfrazada bajo el ropaje imaginativo del mito; se trata de una filosofía a partir de los símbolos, cuya tarea es la de promover, formar el sentido, por medio de una interpretación creadora. Yo me atrevere a llamar a esta tarea, por lo menos provisionalmente, una ‘deducción trascendental’ del símbolo”²⁹⁷.

Otras líneas ricoeurianas que nos brindaron mejor comprensión de lo que es el doble sentido que hemos ya mencionado, las encontramos en una cita trascrita por Dosse: “Los signos simbólicos son opacos, porque en el sentido primero literal, patente, apunta él mismo, de manera análoga, a un sentido segundo”²⁹⁸.

La importancia de este doble sentido hay que medirla en relación con el aforismo de inspiración kantiana: si el símbolo incita y suscita los pensamientos es debido a su doble y a veces múltiples sentidos, desde los cuales construimos sentidos -a veces contrarios o contradictorios, a veces semejantes, a veces innovadores- mediante el trabajo creativo de la interpretación.

Elucidamos también este doble/múltiple sentido –opaco, no transparente- de los símbolos como facilitador en el trabajo de la vía larga, y al mismo tiempo como

²⁹⁵ SILVA ARÉVALO, Eduardo. S. J., *Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica*. En *Revista Teología y vida*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Vol. XLVI. 2005, pp. 167-205.

²⁹⁶ RICOEUR, Paul, *Philosophie de la volonté – II*, p. 482.

²⁹⁷ Ibid., p. 486.

²⁹⁸ Ibid., p. 178.

testimonio y testigo de este acierto metodológico que conduce al esfuerzo y dedicación de la reflexión siempre mediata.

Mientras la llamada vía corta corresponde al ejercicio adelantado por Heidegger, los rodeos y el gusto por el doble sentido del símbolo le sugirieron a nuestro hermeneuta contarnos y dejar por escrito el sentido que concedía a la interpretación como “le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale”²⁹⁹. Desde este primer nivel hermenéutico nacerá más adelante en obras como *La Metáfora Viva* (1975) una hermenéutica construida sobre la intersección del discurso poético-metafórico y especulativo.

“La interpretación es, por tanto, una modalidad de discurso, que opera en la intersección de dos campos, el de lo metafórico y el de lo especulativo. Es, pues, un discurso mixto que, como tal, no puede dejar de experimentar la atracción de dos exigencias rivales. Por un lado, quiere la claridad del concepto; por otro, intenta preservar el dinamismo de la significación que el concepto fija e inmoviliza”³⁰⁰.

Existe una íntima ligación entre símbolo e interpretación, aseveración surgida de esta cita de Ricoeur: “no hay símbolo sin un comienzo de interpretación; ahí donde un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se levanta para interpretar; la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido”³⁰¹. Más aún: no es suficiente interpretar el segundo sentido o los sentidos ocultos; el símbolo es asimismo un cofre donde está la posibilidad de una comprensión de nosotros mismos, de los mensajes que ensamblamos y de los otros a través de los mensajes que nos presentan. Algo de esto se aprecia en la convicción ricoeuriana estampada en el principio hermenéutico “*comprendre es comprendrese delante del texto*”.

El rodeo para llegar a la comprensión de los símbolos era llevado a cabo por Ricoeur en tres momentos: el fenomenológico o del símbolo como símbolo; el hermenéutico sobre los símbolos; y el filosófico, es decir, la intelección de los símbolos mediante una *interpretación creadora*, “qui respecte l’énigme originelle des symboles, qui se laisse enseigner par elle, mais qui, à partir de là, promeuve le sens, forme le sens,

²⁹⁹ RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations*, p. 16.

³⁰⁰ RICOEUR, Paul, *La métaphore vive*, Ed. du Seuil, París, 1975, p. 383.

³⁰¹ RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations*, p. 27.

dans la pleine responsabilité d'une pensée autonome"³⁰². Esta interpretación creadora es en el intento y búsqueda de reflexionar a través de otro cauce.

Este pensamiento autónomo viene traducido a discursos que se estructuran en textos, definidos por nuestro hermeneuta como "todo discurso fijado por la escritura", para aclarar después que "lo que el texto dice ahora importa más que lo que el autor quería decir, y toda exégesis despliega sus procedimientos en la circunferencia de una significación que ha roto sus vínculos con la psicología de su autor"³⁰³.

Ricoeur encontró en la metáfora una joya – su joya - reconocida como 'poema en miniatura', y descifró la tarea del poema encaminada a dirigir el análisis del discurso hacia el "problema central de la hermenéutica"³⁰⁴. En relación con el discurso filosófico, la metáfora devino "un elemento central y *paradigmático*, expresión de su configuración peculiar y fuente de constante actualización para nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos"³⁰⁵.

La reflexión continuó y nuestro hermeneuta sacó a flote los cuatro niveles entrelazados que integran tanto la perspectiva hermenéutica como la ética. Estos niveles que se constituyeron en los componentes fundamentales de su fenomenología hermenéutica son: hombre hablante, hombre agente/sufriente, hombre narrador y hombre responsable.

"Cada uno de estos niveles afecta a un ámbito distinto, pero confluyen en lo que Ricoeur denomina la hermenéutica del sí-mismo (herméneutique du soi) que desarrolla en *Soi-même comme un autre*. (...) La dialéctica del sí mismo y del otro encontrará, según nos dice Ricoeur, su pleno desarrollo en estos estudios situados bajo el signo de la ética y de la moral"³⁰⁶.

Junto a estos cuatro niveles puntualizó Ricoeur tres preguntas claves con las que trabajó y que le brindaron pistas en su vía larga: *¿Qué, por qué y quién?* La pregunta básica de Ricoeur: ¿Cuál es la fórmula para la comprensión de sí? La respuesta le apostó a la metodología de la vía larga, de los rodeos en torno de símbolos y textos que expresan a la persona y lo que ella percibe, siente o juzga acerca de los otros, de la

³⁰² RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 296.

³⁰³ RICOEUR, Paul, *Hermenéutica y acción*, Ed. Docencia, Buenos Aires 1988(2), pp. 51-52.

³⁰⁴ RICOEUR, Paul, "La métaphore et le problème central de l'herméneutique", en *Revue Philosophique de Louvain*, 70 (1972), pp. 93 ss.

³⁰⁵ AGÍS VILLAYERDE, Marcelino, Op. Cit., p. 142.

³⁰⁶ Ibid., p. 69-70.

sociedad, de los objetos, del mundo. Técnica y procesualmente implica un “movimiento progresivo que va desde una etapa semántica a otra reflexiva, y de ésta a otra existencial”³⁰⁷.

Luego de este largo caminar, lo hermenéutico es llevado al plano de lo ontológico, que es precisamente el último tramo de la vía larga. Recordemos la intención ricoeuriana de posicionar la mediación reflexiva como sustitución tanto del *Cogito ensalzado* como del *Cogito humillado*, tras concluir que “le «je» des philosophies du sujet est *a-topos*, sans place assurée dans le discours... (Sin embargo, debemos recordar que mantuvo un respeto por estas filosofías y les reconoció un papel especial para su hermenéutica)”³⁰⁸.

Nuestro hermeneuta, con su teoría justificó el lugar –el *topos*– de la hermenéutica del sí como epistémico y ontológico y también definió los rasgos principales de dicha hermenéutica en los siguientes términos: “le détour de la réflexion par l'analyse, la dialectique de l'ipséité et de la mêmeté, celle enfin de l'ipséité et de l'altérité”³⁰⁹.

La búsqueda de cómo acaece la comprensión de sí es ese movimiento progresivo con respuestas a los siguientes interrogantes: ¿Cómo se reconoce a sí misma la persona? ¿Cómo llega a ser reconocida? ¿Cómo se puede alcanzar el reconocimiento mutuo? Las reflexiones conforman la hermenéutica del sí, o en expresión original y originaria son el nuevo concepto de una *concepción narrativa de la identidad personal*.

B. Constitución y reconocimiento del sí: etapas

En las páginas sobre la persona en clave fenomenológica, Ricoeur desarrolló su “Yo puedo” a través de las capacidades individuales y sociales, todas ellas constatables en el desglose de los poderes o capacidades de las personas.

En *Caminos del reconocimiento*, Ricoeur conecta el reconocimiento de sí con la atestación: “mi tesis es que existe un estrecho parentesco semántico entre la atestación y

³⁰⁷ Ibid., p. 120.

³⁰⁸ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 27. Cfr. RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*: “En este aspecto, la llegada del *Cogito* cartesiano constituye el acontecimiento de penamiento capital después del cual pensamos de otro modo, y la reflexión sobre el sí aparece elevada a una altura sin precedente”, p., 101.

³⁰⁹ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 28.

el reconocimiento de sí en la 'línea del 'reconocimiento de responsabilidad'... Este aserto era fruto de los griegos, quienes se atribuían las acciones que ejecutaban y de la misma convicción de nuestro hermeneuta que, “en la fase reflexiva (lleva) la unión entre la atestación y el reconocimiento en el sentido de ‘tener por verdadero’”³¹⁰.

Ricoeur consideró que la *atestación* caracteriza *Soi-même comme un autre*³¹¹. Nuestro hermeneuta distendió un arco cuyo inicio es el reconocimiento de los particulares de base, continuando con el reconocimiento de sí y alcanzando el reconocimiento mutuo y, al final, el reconocimiento del otro. E hizo la equivalencia entre reconocimiento e identificación, desde donde dio inicio al proceso identificador, es decir, a sus rodeos para “Identifier quelque chose, c'est pouvoir faire connaître à autrui, au sein d'une gamme de choses particulières du même type, celle *dont* nous avons l'intention de parler”³¹².

La reflexión sobre el primer estudio de *Sí mismo como otro* nos permitió la comprensión del proceso que desarrolla en función de la problemática del sí, pues logramos aprisionar los siguientes escalones que conforman el proceso para la constitución del sí: referencia identificante y reflexividad de la enunciación o situación de interlocución (ambos mediante la filosofía del lenguaje); la acción sin agente (teoría de la acción); de la acción al agente (enfoque pragmático); constitución del sí, el reconocimiento de sí, la auto – designación, el reconocimiento mutuo y el reconocimiento de los otros.

Una especie de resumen de este proceso lo presenta Ricoeur en *Caminos del Reconocimiento* cuando trae a colación la cena que Proust relata en obra *El tiempo recobrado*, último tomo de su novela *À la recherche du temps perdu*: desde el reconocimiento de sí al reconocimiento de los otros y al reconocimiento mutuo, conectando con la narración, posibilitadora también del reconocimiento del lector.

En renglones que se leen con bastante agrado sentencia nuestro fenomenólogo-hermeneuta que “el relato de esta cena bastaría para llenar un pequeño tratado sobre el reconocimiento”³¹³. La cena es el ambiente donde, jóvenes que otrora acompañaban al príncipe de Guermantes, acuden ya ancianos mostrando sus dolencias, limitaciones y enfermedades. Era, entonces, necesario proceder al reconocimiento mutuo, es decir, de

³¹⁰ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 103.

³¹¹ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 33.

³¹² *Ibid.*, p. 39.

³¹³ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 75.

esos amigos y compañeros visitantes y del generoso invitante. Tarea dispendiosa porque “cada uno parecía haberse ‘fabricado una cara’ generalmente empolvada y que los cambiaba por completo”³¹⁴. El reconocimiento se alcanza en el texto mediante la revisión de ciertos rasgos parecidos. Sin embargo, el reconocimiento de los otros no es la única enseñanza que deja la cena. Ricoeur analizó también la lección del reconocimiento de sí mismo a través de la narración, un reconocimiento bien del autor mismo o del lector. Un texto, por tanto, es como un posibilitador de discernimiento/esclarecimiento de sí mismo.

Examinamos entonces a continuación las etapas del proceso que se lleva a cabo en la constitución de sí.

1. La referencia identificante de la persona (enfoque semántico)

Nuestro filósofo acometió el rodeo con un primer paso semántico, convencido de que para individualizar era indispensable haber conceptualizado. Luego de esta tarea se logra ‘describir más’, actividad que se realiza mediante el uso de ciertos procedimientos conocidos como operadores de individualización, constituidos por las descripciones precisas, los nombres propios y los indicadores de particularidad.

La *descripción*, como operador de individualización, hace referencia a un solo individuo en oposición a los demás, oportunidad que Ricoeur aprovechó para vislumbrar el tema de la alteridad, “mínima”, y resaltamos que así fue reconocida por el filósofo esta alteridad, como alteridad mínima.

Los *nombres propios* dan una ‘denominación permanente’, lo que significa que “Le même individu est désigné du même nom”³¹⁵. Despunta aquí, así sea someramente, el asunto de la identidad que junto con la alteridad conforman el núcleo fundamental de los rodeos ricoeurianos en su obra *Sí mismo como otro*.

Los *indicadores de particularidad*, el otro operador de individualización, están constituidos por los pronombres personales, los deícticos (demostrativos, adverbios de lugar y de tiempo, y los tiempos verbales). Estos indicadores “son intermitentes” porque

³¹⁴ Ibid., p. 75.

³¹⁵ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 41.

nunca se refieren a las mismas cosas, en contraposición con la fijeza y durabilidad de los otros dos operadores.

Hasta aquí ha emergido el individuo genérico, pero no el individuo que es cada uno de nosotros. Por tanto, el rodeo continuó apoyado en la estrategia que Ricoeur cita de Strawson, en su obra *Individuals*, o sea, la utilización de los “particulares de base”, llamados así porque “nada se puede identificar sin remitir en última instancia a uno o a otro de estos dos tipos de particulares (los cuerpos físicos y las personas)”³¹⁶.

El conocimiento de la persona que adquirimos en este escalón primero del proceso es de la persona como particular de base. La persona “ne met pas l'accent sur la capacité de la personne à se désigner elle-même en parlant ... ici, la personne est une des « choses » dont nous parlons, plutôt qu'un sujet parlant”³¹⁷.

Esforzándonos por comprender más, el agente (la persona) no es un sí. De la persona, que aquí es una “cosa de un tipo particular”, se puede hablar y escribir, pero sin señalar el quién, sino el qué de ella.

Strawson afirmaba que los cuerpos son los primeros particulares de base, y junto a ellos, la persona. ¿Idénticos los particulares de base y el cuerpo? No, porque a los primeros se les aplican solamente los predicados físicos, mientras que al cuerpo le vienen aplicados los físicos y también los predicados psíquicos.

En este primer escalón, insistimos, “la persona no es un sí” -otro rizoma ricoeuriano-; sin embargo, hay que anotar que este particular de base permanece el mismo en el tiempo y en el espacio. Esta mismidad se debe al particular de base “cuerpo” que poseen las personas. Afirmó Ricoeur que

“La personne ne pourra pas être tenue pour une *conscience pure* à quoi on ajouterait à titre secondaire un corps, comme c'est le cas dans tous les dualismes de l'âme et du corps. Les événements mentaux et la conscience, en quelque sens qu'on prenne ce terme, pourront seulement figurer parmi les prédicats spéciaux attribués à la personne... C'est la même chose qui pèse soixante kilos et qui a telle ou telle pensée.”³¹⁸.

³¹⁶ STRAWSON, P. F., *Individuals. An Essay in descriptive Metaphysics*, Methuen & Co Ltd., Londres 1959.

³¹⁷ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p.44.

³¹⁸ Ibid., p. 47.

2. Reflexividad de la enunciación (enfoque pragmático)

Este segundo escalón fue transitado desde la pragmática, que es una parte de la lingüística que trabaja sobre la influencia del contexto en la interpretación del significado de los textos. El beneficio de administrar el enfoque pragmático consistió en que en la interlocución entran en juego el 'yo' y el 'tú', o en palabras ricoeurianas. Nótese que en la investigación referencial es la tercera persona la que aparece, puesto que es aquella de que se habla, mientras que en este nivel hallamos la primera y la segunda personas.

Con sus circunloquios pretendió el hermeneuta en este peldaño de su reflexión dar claridad al tránsito del yo-tú a él. Para ello, usufructuó la teoría de los actos del discurso, fundamentalmente en sus constructos de enunciados performativos y constatativos, y de los actos locutivo, ilocutivo y perlocutivo.

Los enunciados en los que se produce lo que ellos enuncian, corresponden a los enunciados performativos. Un caso típico y necesariamente valioso de estos enunciados performativos en la teoría de Ricoeur lo constituye la promesa, término que ya rodeamos en varias ocasiones. En efecto, en la promesa brota la primera persona del tiempo presente: Yo prometo. Este uso verbal para la enunciación es la característica de los performativos. Otras líneas de nuestro filósofo para enseñar la diferencia entre los enunciados son las fórmulas 'te prometo' (performativo) y 'él promete' (constatativo). El rodeo sobre los enunciados le hizo encontrar la fórmula "decir es hacer", de donde infirió que se dice es a través de actos. Estos actos pueden ser locutivos, ilocutivos y perlocutivos.

Los actos locutivos son la idea o concepto de la frase, o lo que es lo mismo, 'decir algo sobre algo. Los ilocutivos son aquellos enunciados en los que se materializa lo enunciado, o como lo expresa nuestro filósofo son

"De cette façon, l'acte illocutoire s'articule sur un acte plus fondamental, l'acte prédicatif. Quant à lui, l'acte illocutoire consiste, comme son nom l'indique, en ce que le locuteur *fait en parlant*; et s'exprime dans la « force » en vertu de laquelle, selon les cas, renonciation «compte comme» constatation, commandement, conseil, promesse, etc. La notion de force

illocutoire permet ainsi de généraliser au-delà des performatifs proprement dits l'implication du faire dans le dire”³¹⁹.

Recordemos que esta presencia del hacer ya está en los enunciados performativos. Los actos perlocutivos hacen referencia a los efectos de la ilocución.

Resultado de estas reflexiones es la presencia simultánea en los actos de discurso, tanto de un hablante (primera persona o locutor) como de un interlocutor (alocutor, destinatario del enunciado, o segunda persona)³²⁰. En la interlocución, son personas, siempre, la primera (yo) y la segunda (tú). La tercera no lo es; ella es cosa de la que se habla.

Recapitulando: la referencia identificante hizo surgir la persona como objeto o particular de base y la enunciación se alineó con la persona que dice algo a alguien. No se trata de resultados diferentes, sino coincidentes (se asimilan) gracias a la denominación que hace la enunciación.

3. La acción sin agente

Lo estadios anteriores nos han llevado a descubrir a la persona como particular de base y co-hablante. El paso para otro ascenso en este camino de la identificación lo ofrece la teoría de la acción convertida en herramienta de reflexión. Ricoeur describe la relación entre la acción y su agente como ‘enigma’ y por ello se pregunta sobre la posible enseñanza que proporcionaría la acción sobre quien la hace, sobre su agente.

Recorramos ahora los postulados de la teoría ricoeuriana de la acción. Cada acción conforma una red nocional de diferentes campos, por lo que es necesario especificar que en este escalón (la acción sin agente) interesa construir la red de la acción referida al concepto de persona y no otras referidas a otros campos.

Esta red se va constituyendo a través de las distintas, pero obvias preguntas que se logran formular sobre la acción: “Qui fait ou a fait quoi, en vue de quoi, comment, dans quelles circonstances, avec quels moyens et quels résultats?”³²¹. Las respuestas

³¹⁹ Ibid., p. 58.

³²⁰ Según nos dice Ricoeur, “Bref, énonciation égale interlocution. Ainsi commence à prendre forme un thème qui n’ira qu’en s’amplifiant dans les études suivantes, à savoir que toute avancée en direction de l’ipséité du locuteur ou de l’agent a pour contrepartie une avancée comparable dans l’altérité du partenaire” Ibid., p. 59.

³²¹ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 75.

que demos a estos interrogantes -que en una síntesis se reúnen en una sola pregunta: ¿quién?, nos llevan de la mano al agente, al actante.

Y ¿qué sentido asignaba Ricoeur a la acción? Porque, dado el horizonte final del proceso, no cualquier concepto de acción sirve; debe ser una definición que asuma las implicaciones propias del trabajo. El hermeneuta aprovechó la distinción que establece Hannah Arendt entre obra y trabajo. Para ella el concepto de *trabajo* se hace visible en cosas, mientras que el de *obra*, cuyos diferentes productos afectan la cultura, bien perpetuándola, bien modificándola o bien innovándola. Ricoeur utiliza el concepto de acción que juzga más apropiado para conectarlo con el texto oral o escrito”³²².

Tomás Domingo Moratalla nos aporta una ampliación de esta idea acción-narración:

“El decir es una de las formas que reviste la acción. La acción es el concepto que unifica la pluralidad de perspectivas sobre lo humano. Ricoeur recoge la idea aristotélica de pluralidad de sentidos del ser, y de esta manera presenta el obrar como un modo de ser; ya, de hecho, para Aristóteles una de las formas en que se dice el ser es como potencia y acto... y el ser «en cuanto potencia y acto» se deja leer e interpretar en este ser que somos nosotros (en nosotros se hace más legible)”³²³.

Los circunloquios del filósofo sobre la acción giraron en torno a tres preguntas: ¿Qué?, ¿Por qué? y ¿Quién? Las disquisiciones de esos años daban importancia o enfatizaban en las dos primeras preguntas, lo que llevaba a ocultar el ¿quién? por el ¿qué? y el ¿por qué? Pero este ocultamiento, que vislumbraba el filósofo como temporal, no definitivo, le generó a Ricoeur el reto de posicionar el ¿quién?, gracias precisamente a los aportes del ¿Qué? y del ¿Por qué? Pero, ¿cuál era la explicación para este ocultamiento del quién?

Ricoeur encontró la aclaración en la filosofía analítica cuya orientación al tratar la pregunta ¿qué? la conectaba exclusivamente con el ¿por qué?, o expresado de otra manera, en el por qué está encerrado totalmente el qué, con omisión/exclusión del quién: “afin de déterminer ce qui vaut comme action (*question quoi?*), on a en effet cherché dans le mode d'explication de l'action (*question pourquoi?*) le critère même de

³²² RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 40.

³²³ DOMINGO MORATALLA, Tomás, Op. Cit., p. 215.

ce qui mérite d'être décrit comme action. L'usage du «parce que» dans l'explication de l'action est ainsi devenu l'arbitre de la description de ce qui compte comme action. »³²⁴.

A este ocultamiento pleno del ¿quién? había contribuido también aquella “*ontologie de l'événement impersonnel* qui fait de l'action elle-même une sous-classe d'événements”³²⁵. Nuestro hermeneuta recalca que el ocultamiento se debía a una cierta ontología del acontecimiento que era, por su propia naturaleza impersonal y que impedía la relación “acción-agente”.³²⁶.

El discurso prosiguió vadeando la especificidad del qué de la acción, que había adquirido su real sentido cuando o porque se le determinaba mediante el por qué: “Dire ce qu'est une action, c'est dire pourquoi elle est faite”³²⁷. Ganas de, motivo, causa, deseo, afecto o pasión, intención... bien pueden ser las respuestas al por qué de la acción; pero en ninguna de ellas aparecen referencias al agente de la acción.

Los esfuerzos de Ricoeur para des-ocultar el ¿quién? se dirigieron a un rodeo por la intención, entendida como una respuesta al ¿por qué? De esta intención presentó tres usos: haber hecho o hacer algo intencionalmente; actuar con una intención; y, tener la intención de, anotando la importancia de este uso tercero desde un punto de vista fenomenológico³²⁸. Anotó nuestro filósofo que este último uso (tener intención de...) aprisiona un fuerte alcance de futuro y, por tanto una extensión/duración en el tiempo.

Ricoeur desplegó de los textos de Davidson unos rasgos originales sobre la utilización de la expresión *intención-de*, adicionales a los ya señalados, “*précisément l'orientation vers le futur, le délai dans l'accomplissement, voire l'absence d'accomplissement, et en sourdine au moins, l'implication de l'agent... (ella) renvoie directement à l'agent à qui elle appartient*”³²⁹.

Esto último lo resaltamos porque sistemáticamente se había ignorado al agente, dando toda la fuerza a la causa que produce la acción; de aquí en adelante será el agente quien se mencionará.

³²⁴ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 78-79.

³²⁵ Ibid., p. 93.

³²⁶ Se refiere a esta ontología del acontecimiento considerándola “*par nature impersonnel, qui, empêche un traitement thématique explicite du rapport action-agent*». Ibid., p. 93

³²⁷ Ibid., p. 81.

³²⁸ En sus palabras: “*avoir fait ou faire quelque chose intentionnellement; agir dans (with) une certaine intention ; avoir l'intention-de*”. Ibid., p. 87.

³²⁹ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 101 y 103. El texto de Davidson que maneja aquí es *Essays on Actions and Event*.

Un aserto ricoeuriano importante tiene que ver con la relación entre intención y promesa, dos conceptos orientados al futuro. ¿Son lo mismo? No, responde el filósofo, porque la intención no es un acto de discurso, mientras que la promesa sí lo es.

El rodeo llevado a cabo concluyó que la ocultación del agente se podría explicar porque los estudios trataban únicamente de la identidad ídem y no de la identidad ipse debido a ‘elecciones estratégicas’, como la subvaloración de la dimensión temporal incluida en el tercer uso, es decir, la intención–de; y la explicación causal que conlleva la anulación del sujeto.

Entonces, ¿Cómo atribuir la acción al agente?

4. De la acción al agente

Rodeos hubo de dar Ricoeur para atinar con la solución a su búsqueda acerca de cómo ir de la acción al agente. Entre los griegos, en especial en Aristóteles, avizoró rizomas en la teoría de la *Φρόνησις*, que podrían haber apuntado a ese tránsito anhelado. Las siguientes son algunas inferencias de nuestro hermeneuta: “Por razones basadas en el giro ontológico y cosmológico de su filosofía, no elaboraron una teoría de la reflexión en la que el énfasis sería desplazado de la acción, de sus estructuras y de sus virtudes, a la instancia del agente, como hubiera podido conducir a ello la teoría de la *phrónesis*, en la que nosotros sentimos la tentación de discernir retrospectivamente un esbozo de filosofía reflexiva”³³⁰.

Consignamos un texto de Aristóteles traído por Ricoeur: “Parece que... el hombre es el principio de las acciones; y la deliberación tiene por objeto lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen por fines distintos de ellas mismas. Por tanto, no podrá ser objeto de deliberación el fin sino los medios”³³¹.

Administrador de la semántica y de la pragmática, Ricoeur las aprovechó para relieves, desde la semántica, las tres preguntas básicas ya mencionadas en torno de la relación agente – acción: ¿Qué? ¿Por qué? y ¿Quién? y desde la pragmática, la conjunción entre adscripción y la capacidad de autodesignación.

³³⁰ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 101

³³¹ Ibid., p. 96.

Las dos primeras preguntas (¿Qué? ¿Por qué?), como explicitamos ya, ‘ocultan/alejan’ la indagación por el quién de la acción, lo que condujo al hermeneuta a denominar ese escalón como “la acción sin agente”. Pero las tres preguntas sobre las que venimos discurriendo no son círculos cerrados, sino que la respuesta a una de ellas arroja sentido a las otras, siempre que esa respuesta sea coherente en el plano espacio-temporal de las preguntas. Esto permitió trabajar una estrategia para invertir el orden, o sea, posicionar el ¿quién? sobre el ¿qué? y el ¿por qué? La estrategia utilizada la aportó Strawson con su término *adscripción*.

Strawson había trabajado tres asertos sobre la adscripción que recordó Ricoeur: la atribución de ciertos predicados se hace a personas; solamente a las personas se les atribuyen predicados físicos y psíquicos; y, cuando se les atribuyen ciertos predicados psíquicos, éstos son aplicables a sí mismo y a otro distinto de sí, conservando el mismo sentido en ambos casos. Estos asertos se implican mutuamente, extienden su sentido y precisan la teoría. Ricoeur acotó que el sentido de la adscripción estaba compendiado en esos tres asertos.

El lenguaje corriente atribuye, no adscribe, la acción a su agente. Nuestro filósofo aclaró que la adscripción, que es un concepto transcendental, designa la “relación de la acción a su agente”, mientras que la atribución es utilizada cuando la relación es de “un predicado a un sujeto lógico”³³².

Vadeó Ricoeur textos filosóficos de la antigüedad y en ellos, de nuevo especialmente en Aristóteles, halló algún ‘olfato’ de este ejercicio de la adscripción.

Del estagirita usufructuó la *Ética a Nicómaco* en dos vetas. La primera, relacionada con acciones que pueden ser hechas ‘a pesar de uno’ o ‘de buen grado’. La segunda, lo referido a que para realizar acciones son necesarias la deliberación y la elección preferencial.

La veta segunda, hallada en *Ética a Nicómaco*, III, I, 1110 a 17, resultó todo un hontanar. Se trató de la

“L'expression la plus abrégée de ce rapport réside dans une formule qui fait de l'agent le principe (*arkhè*) de ses actions, mais en un sens de *arkhè* qui autorise à dire que les actions dépendent de (préposition *épi*) l'agent lui-même (*auto*) (Éth. Nic, III, 1, 1110a 17)”³³³.

³³² RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 117.

³³³ ARISTÓTELES, *Éthique à Nicomaque, Livre III, I, 1110a*, Citado por RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, p. 111.

Son, por tanto, tres los componentes de la fórmula: principio, agente y una preposición, siendo ésta la que fija la relación de los dos primeros, por ser respuesta a la pregunta ¿quién? “*Un principe qui est soi, un soi qui est principe*”³³⁴: he aquí la salida para la relación del agente con la acción.

En *Caminos del reconocimiento*, a través de los rodeos por la *Ética a Nicómaco*, Ricoeur recordó las “estructuras de la acción sensata (que) encuentra su punto nodal en la noción de decisión con que traducimos el griego προαίρεσις –y accesoriamente en la de deseo”³³⁵. La decisión (elección preferencial) fue enlazada con el reconocimiento de la responsabilidad. Hay acciones hechas contra la voluntad y otras, las que nos interesan aquí, las hechas por propia voluntad, es decir, aquellas “cuyo principio está en el interior del sujeto y también está en su mano el hacerla o no” (Aristóteles, en transcripción de Ricoeur)³³⁶.

El aserto aristotélico le reveló a Ricoeur el vínculo entre en el ‘interior del sujeto’ y en ‘poder del sujeto’ y le hizo entrever en este vínculo el ‘sí’ de su teoría.

Poco a poco va llegando la pregunta ¿Quién? Apoyado en la pragmática, Ricoeur entrevió la posibilidad de hacer, como se mencionó, la conjunción entre adscripción y “la capacité de se désigner soi-même”³³⁷. En palabras clarificadoras: el eje de la adscripción en la red conceptual de la acción está constituido por la pregunta ¿quién?, mientras las respuestas se obtienen de las preguntas ¿qué?, ¿por qué? y otras. Entonces, el posicionamiento del quién va de la mano con la adscripción.

Constataba Ricoeur que algunas versiones de la teoría de la acción no analizaban en profundidad el tema de la adscripción, sino que permanecían en niveles de superficie al tratar las relaciones entre el ¿quién?, el ¿qué? y el ¿por qué? ¿Cómo separarlos?

La adscripción arroja dos formas para autodesignarse, es decir, alguien puede designarse como autor o como locutor. ¿Son éstas dos formas iguales? No. En efecto,

³³⁴ RICOEUR, Paul, *Soi- même comme un autre*, p. 113.

³³⁵ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 95. El término griego προαίρεσις se ha traducido frecuentemente por “carácter moral”, “voluntad”, “volición”, “elección”, “intención” o también elección moral. Así lo maneja, por ejemplo, Keith Seddon en su obra sobre Epicteto. Cf. SEDDON Keith, *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes: Guides to Stoic Living*, Ed. Routledge, Londres y Nueva York 2005 p. 228.

³³⁶ Ibid., pp.95- 96.

³³⁷ RICOEUR, Paul, *Soi- même comme un autre*, p. 116.

“Se désigner comme agent signifie plus que se désigner comme locuteur”, escribió Ricoeur³³⁸.

Al continuar sus rodeos sobre cómo ir de la acción al agente, o sea, cómo realizar la adscripción, sacó a flote tres contratiempos intelectuales/aporías que halló encriptadas en la adscripción misma. La *aporía primera* está relacionada con el tercer aserto de Strawson, es decir, que los predicados conservan siempre el mismo sentido cuando se atribuyen predicados físicos y psíquicos a un sí y a otro distinto de sí. ¿Cómo separar el quién de los otros dos interrogantes?

La solución ricoeuriana se presentó como la suspensión temporal de la atribución para luego proceder a la adscripción. Este paso lo autorizaba la pragmática en las situaciones de interlocución (un yo y un tú). La adscripción de la acción a su agente dentro de este marco devino importante, pues posibilitaba arrojaba dos salidas. Una, hablar del sí como un locutor, y otra encaminada a los rodeos por la alteridad, o a un interlocutor, como otro distinto de sí.

El *segundo contratiempo* (dificultad la denominó nuestro filósofo) afloró cuando discurría en torno de la relación entre *adscribir*, *describir* y *prescribir*. Para él adscribir no tenía que ver con describir, aunque en el rodeo de la *aporía tercera* presentó una cierta polaridad entre estas dos expresiones verbales. Pero encontraba una cercanía de adscribir con prescribir, verbo éste que hace referencia tanto a las acciones como a los agentes.

La reflexión sobre prescribir (actuar de acuerdo con determinada regla) despuntó en la asignación de responsabilidad moral y jurídica para el agente cuando realiza una acción, y de paso, abonó con ello el surco que cuidará Ricoeur en los estudios ético/morales y jurídicos.

La *aporía tercera* se generó alrededor de los rodeos por la capacidad de actuar. Intentamos asir la *aporía* en los siguientes renglones declarándola como un *hecho primitivo*.³³⁹ El circunloquio avanzó con la pregunta acerca de qué era un hecho primitivo. En el caso que concentra nuestra atención, un hecho primitivo no equivale a inmediato, sino que es producto final de una red de reflexiones, debates y ensambles dialécticos.

³³⁸ Ibid., p. 118.

³³⁹ Cfr. RICOEUR; Paul, *Soi- même comme un autre*, p. 124.

La causalidad “primitiva” es imperioso comprenderla como una más de las causalidades y ello a dos niveles. A nivel *disyuntivo* “est affirmé le caractère nécessairement antagoniste de la causalité primitive de l'agent par rapport aux autres modes de causalité”... (Y a nivel conjuntivo donde) “est reconnue la nécessité de coordonner de manière synergique la causalité primitive de l'agent avec les autres formes de causalité”³⁴⁰. Es entonces cuando el hecho primitivo deja de ser únicamente poder-hacer para ser llamado *iniciativa*.

En el momento disyuntivo fue donde se consideró la tercera antinomia kantiana, que transcribió Ricoeur: “La causalité selon les lois de la nature n'est pas la seule dont puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est encore nécessaire d'admettre une causalité libre pour l'explication de ces phénomènes”³⁴¹.

El rodeo acudió a la acciones de base de la teoría analítica de la acción para debatir sobre la espontaneidad testificada en la antinomia. Para Danto, por ejemplo, “ce sont des actions qui ne requièrent aucune autre action intermédiaire qu'il faudrait avoir faites pour (in order to) pouvoir faire ceci ou cela”³⁴². El sentido aportado posibilita que las acciones de base devengan hechos primitivos; sin embargo, con esto no se acomete el asunto de la atribución de la acción al agente.

Habíamos escrito que la *iniciativa* era otra dimensión del hecho primitivo. Ricoeur escribió que la iniciativa como “une *intervention* de l'agent de l'action dans le cours du monde, intervention qui cause effectivement des changements dans le monde”³⁴³.

La aporía queda disuelta al concluir sobre la necesidad de unir las preguntas sobre la acción, ya presentadas en abundancia: “vincular el ¿quién? al ¿por qué? a través del ¿qué? de la acción.

El hermeneuta ofreció los aportes de las tres dificultades en relación con la ipseidad del sí. La primera: el agente se designa a sí mismo cuando designa a otro (situaciones de interlocución). La segunda: la conexión moral y jurídica entre adscripción e imputabilidad, y la tercera: “Ce que nous venons de dire de la

³⁴⁰ Ibid., p. 125.

³⁴¹ KANT, E., Citado por RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, p.125.

³⁴² DANTO, Arthur, “Basic actions”, en *American Philosophical Quarterly*, n° 2, 1965, p. 141-143 [trad. de l'auteur], Citado por RICOEUR, P., en *Soi-même comme un autre*, p. 126.

³⁴³ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p 133.

phénoménologie du «je peux » et de l'ontologie adjacente au corps propre pointe déjà dans la direction de cette ontologie du soi”³⁴⁴.

Los acercamientos a las aporías, es necesario revivirlo, se llevaron a cabo mediante la filosofía del lenguaje (semántica y pragmática), buscando siempre la ipseidad del sí, habiendo hallado apenas de esta ipseidad un cierto indicio en la adscripción. La filosofía de la acción le permitió a Ricoeur vadear los niveles del lenguaje, del habla y de la acción misma y tematizar unas capas o estratos -así los tituló-, que son los constitutivos de la persona y que se corresponden con los aspectos/ planos de la persona analizada desde la fenomenología hermenéutica: el lenguaje, la acción, la narración y la vida ética.

Esos cuatro planos son las cuatro maneras de dar respuesta a la pregunta ¿quién?: quién es el agente del habla, quién el sujeto o actante de la acción, quién es el narrador y quién es el sujeto de imputación/responsabilidad moral. Estos planos, cuando se referían a la persona, propuso Ricoeur que

“sería mejor decir, por otra parte, *hombre hablante, hombre agente (añadiría hombre sufriente), hombre narrador* y personaje de su narración de vida, y por último *hombre responsable*”³⁴⁵.

En su análisis de la acción humana describió las tres dimensiones que tildó de básicas: lingüística, narrativa y ética. Estas dimensiones aportaron un ritmo ternario para su vía larga: describir, narrar y prescribir en relación con las actuaciones humanas. Estas últimas expresiones conforman los planos lingüístico, práxico, narrativo y ético, ejes fundamentales de los rodeos frecuentes del filósofo sobre la persona, mediante los cuales fue plasmando su hermenéutica del sí y su también hermenéutica práctica.

De esta forma, perfeccionó nuestro hermeneuta su teoría acerca de la persona e hizo de los planos una arquitectura de la acción o del actuar humano.

La acción se ensancha, jerarquiza y es llevada al nivel de la praxis a través de la teoría narrativa. La praxis tiene escalas, tales como las prácticas y los planes de vida (narrados). Estos planes de vida corresponden al ergon –función y tarea- del hombre y se fusionan en ‘proyectos globales’ que se desagregan en los distintos pero complementarios escenarios donde transcurre la existencia.

³⁴⁴ Ibid., p. 136.

³⁴⁵ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p.106.

El uso del término vida posee un “sens éthico-culturel, bien connu des Grecs, lorsqu'ils comparaient les mérites respectifs des bioi offerts au choix le plus radical: vie de plaisir, vie active au sens politique, vie contemplative”³⁴⁶. Para comprender mejor su alcance construyamos una metonimia: decimos vida y abarcamos a todo el hombre.

5. Reconocimiento de sí: la auto-designación

Dilucidado ya el ¿quién? de la acción, el siguiente eslabón indiscutible del proceso es la constitución del sí, el reconocimiento de sí, la auto-designación. Para Ricoeur es claro que la identidad contiene un vínculo excepcional con el reconocimiento, siempre que nos ubiquemos en el sentido que aportó el filósofo, es decir, reconocimiento como identificación de...

El segundo estudio “Reconocerse a sí mismo” de *Caminos del reconocimiento* comienza con el siguiente aserto: “El camino es largo para el hombre ‘actuante y sufriente’ hasta llegar al reconocimiento de lo que él es en verdad, un hombre ‘capaz’ de ciertas realizaciones”³⁴⁷.

En la línea de la filosofía del lenguaje, nuestro autor sondeó indicios para esta búsqueda de auto-identidad en la literatura y en la filosofía de los griegos. Fue un sondeo contextualizado dentro de los tiempos en que fueron escritos los textos objeto de análisis. No compartió Ricoeur la actitud de subrayar el atraso de esa cultura, sino que buscó en lo antiguo conectores/indicios de lo actual.

El conector principal del reconocimiento de sí mismo lo descubrió en el reconocimiento de la responsabilidad. En escritos homéricos dilucidó términos como αἰτιον (causa), ηκεον (deliberadamente) y ακον (contra su voluntad) y en ellos vislumbró el reconocimiento que hacían los mismos héroes de ser ellos causa de sus actos/acciones, o sea, se trataba de una acción que les pertenecía³⁴⁸. Además, subrayó dos características principales de las acciones de esos héroes: eran hechas, bien

³⁴⁶ RICOEUR, Paul, *Soi- même comme un autre*, p. 208.

³⁴⁷ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 81.

³⁴⁸ A propósito del significado de estos términos nos dice T. J. Reiss en su obra *Mirages of the Self*: “He (J.-P. Vernant) shows that the word *hekon*, usually translated as ‘voluntarily’ or ‘by an act of will’, simply meant ‘willingly’ or even ‘wittingly’, in opposition to *akon*, ‘in spite of oneself’ or ‘unwittingly’. It applied to any action not externally imposed or entirely fortuitous”. REISS, T. J., *Mirages of the Self: Patterns of Personhood in Ancient and Early Modern Europe*, *Mirages of the Self: Patterns of Personhood in Ancient and Early Modern Europe*, Stanford University Press, California 2003, p. 101.

conscientemente o bien de mala gana, y esto con total independencia de si un dios hubiera presionado para que actuaran de una o de otra manera.

Continuó reflexionando Ricoeur con las obras Edipo en Colono y Edipo rey. De esos análisis obtuvo una conclusión: “¿Se dirá que los griegos ignoraron la conciencia de sí? En su forma reflexiva y especulativa, sin duda; pero no en su forma espontánea: ¿Quién es el bueno, que no mira por sí mismo? “No hay nadie que os haya amado más que este padre de quien vais a ser privadas por el resto de vuestra vida”³⁴⁹. sentencia/legado de Edipo a sus hijas. Y de ese legado/recuerdo Ricoeur hizo aflorar que el hombre sufriente (Edipo) es el mismo quien se reconoce agente.

De Aristóteles nuestro fenomenólogo retuvo algunas posturas éticas; entre ellas la tarea primordial del agente consistente en “vivir una vida ‘realizada’”, que es sinónimo de felicidad. Esta felicidad no depende de la benevolencia divina ni de la suerte: “su fuente está en nosotros, en nuestras actividades. En esto reside la condición más primitiva de lo que llamamos reconocimiento de sí mismo”³⁵⁰.

Postuló nuestro autor que el concepto de *phrónesis*, practicada por el agente (*phrónimos*), será la figura anticipada de este sí reflexivo implicado por el reconocimiento de responsabilidad, pero sin llegar a que “se designe a sí mismo”³⁵¹. Este designarse a sí mismo lleva implicados unos temas éticos. Así refirió Ricoeur: “La reconnaissance introduit la dyade et la pluralité dans la constitution même du soi. La mutualité dans l'amitié, l'égalité proportionnelle dans la justice, en se réfléchissant dans la conscience de soi-même, font de l'estime de soi elle-même une figure de la reconnaissance”³⁵².

Una vez el agente se reconoce y se autodesigna debe lograr otro escalón, el del reconocimiento de los otros.

³⁴⁹ SÓFOCLES, *Edipo en Colono*, 309, 1615, Citado por RICOEUR P., *Caminos del reconocimiento*, p. 90, 91.

³⁵⁰ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 93.

³⁵¹ Ibid., p. 95.

³⁵² RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 344.

6. El reconocimiento intersubjetivo o mutuo

En *Caminos del reconocimiento* escribió Ricoeur que “en el reconocimiento mutuo termina el recorrido del reconocimiento de sí mismo”³⁵³ y que “las formas individuales de capacidades y las formas sociales... pueden constituir una transición entre el reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo”³⁵⁴, que corresponde a la tercera acepción estudiada en el escrito citado arriba, a la de *Anerkennung* (reconocimiento). Todo esto significa que en este escalón concluye el proceso identificatorio de la persona.

Al no lograrse el reconocimiento mutuo lo que se presenta es el desconocimiento o la negación del reconocimiento. Los rodeos ricoeurianos acudieron a Hobbes en su tesis sobre el estado de naturaleza, caracterizado por las tres pasiones siguientes: la competencia, la desconfianza y la gloria. Hobbes citado por Ricoeur escribió: “La primera (la competencia) impulsa a los hombres a atacar por el provecho; la segunda (la desconfianza) a luchar por la seguridad, y la tercera (la gloria), por la reputación”³⁵⁵.

Recuerda nuestro filósofo que Hobbes elaboró diez preceptos para temperar el derecho a la propia defensa y la necesidad de buscar la paz. De estos preceptos, en transcripción de Ricoeur encontramos uno que aporta a este reconocimiento mutuo: “Que cada uno reconozca al otro como a su igual por naturaleza. El quebrantamiento de este precepto es el orgullo”³⁵⁶. La lucha por la supervivencia hobbesiana devino en Hegel lucha por el reconocimiento³⁵⁷.

Indudablemente el sustrato mejor para este reconocimiento, o con mayor exactitud para la lucha por el reconocimiento recíproco, lo toma Ricoeur de Hegel, el Hegel de la *Anerkennung*, que en reflexiones de Honneth, mencionado por Ricoeur es

³⁵³ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 196.

³⁵⁴ RICOEUR, Paul, *Ibid.*, p. 143.

³⁵⁵ HOBBS, Th., *Léviathan*, cap. XIII, Citado por RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, p. 173.

³⁵⁶ HOBBS. *Léviathan*, Citado por RICOEUR, P., *Ibid.*, p. 177.

³⁵⁷ Puede hallarse una crítica a la teoría del reconocimiento hegeliano en las obras de MICHAEL THEUNISSEN: “Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts”, en: D. HENRICH/ R.- P. HORSTMANN (eds.): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Kohlhammer, Stuttgart 1982, pp. 317-381; JÜRGEN HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1988, pp. 34-58; VITTORIO HÖSLE: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, vol II, Meiner, Hamburgo 1987, pp. 365-385. Y, por supuesto, en la obra a la que Ricoeur presta mayor atención de AXEL HONNETH: *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, Suhrkamp, Frankfurt 2003, pp. 11 ss.

prenda de la conexión entre la “auto-reflexión (relación a sí) y la orientación hacia el otro (intersubjetividad)”³⁵⁸. La *Anerkennung*, además, dispone de una dinámica que se desliza desde la injusticia hacia el respeto, y, además, está asociada a instituciones (matrimonio, familia, estado...) que, permítasenos el pleonasma, institucionalizan el reconocimiento.

Alcanzar este último estadio del reconocimiento mutuo o intersubjetivo es una tarea ardua, una lucha. Honneth, siempre según Ricoeur, genera la idea de ‘tres modelos de lucha por el reconocimiento intersubjetivo’, a saber: el amor, el derecho y la estima social. Una dimensión que pertenece ya a lo que algunos intérpretes de Ricoeur han denominado el “reconocimiento social”, rastreando la herencia hegeliana en su pensamiento³⁵⁹.

C. Luchas por el reconocimiento intersubjetivo

Vamos a rodear las tres luchas que debe llevar a cabo el hombre capaz a fin de lograr el reconocimiento intersubjetivo. No es una labor simple.

1. Amor y reconocimiento intersubjetivo: la confianza en sí mismo

El título es sugerente: la confianza del hombre capaz en sí mismo es un aporte de ese reconocimiento que le dispensan los otros.

Se trata aquí de un amor reducido /encerrado dentro de los ámbitos bien eróticos, bien familiares o bien de amistad. Estas condiciones, según Honneth, “implican fuertes lazos afectivos entre un número restringido de personas”³⁶⁰.

En cuanto a la amistad, que es tema recurrente en la reflexión de Ricoeur, como lógico proveedor de intercambios, el hermeneuta transcribe un texto de Simone Weil sobre la amistad, reflexión/mensaje en esta línea del reconocimiento que apreciamos

³⁵⁸ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 181.

³⁵⁹ Así, para M. A. Voria: “Ricoeur (2005) recupera los ‘tres modelos de reconocimiento intersubjetivo’ que Axel Honneth reconstruye a partir de los escritos de Hegel en Jena, colocados sucesivamente bajo la égida del amor, del derecho y de la estima social. A cada uno de estos modelos, Honneth le hace corresponder tres figuras de la negación del reconocimiento, capaces de proporcionar de modo negativo una motivación moral a las luchas sociales” VORIA, M.A, “Itinerarios en torno al reconocimiento social. Una categoría de análisis”, en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 27, n° 35, Montevideo, dic. 2014 (versión on-line).

³⁶⁰ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*, p. 117, Citado por RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, p. 197.

valiosa en su contenido paradójico. Este es el mensaje: “Hay dos formas de la amistad, el encuentro y la separación, y ambas son indisociables. Las dos encierran el mismo bien, el bien único, la amistad... Conteniendo el mismo bien, son igualmente buenas... Los amantes, los amigos, tienen dos deseos. Uno, amarse hasta el punto de entrar uno en el otro y formar un solo ser. El otro, amarse tanto que, aun estando en una punta del globo, su unión no sufra por ello merma alguna”³⁶¹.

“Estas líneas magníficas”, como las califica Ricoeur, confirman el poder-reconocedor que otorga la amistad. Y no solamente la amistad, ya que también la familia y los amores eróticos poseen esa fuerza de aprobación de quienes se hallan en esos círculos donde están los vínculos amorosos. Es esta aprobación la que deviene confianza en que esos seres existen y en la existencia del mismo agente u hombre capaz.

2. El reconocimiento en el plano jurídico: el respeto de sí

Este segundo esfuerzo se basa en que los derechos aportan en este proceso de reconocimiento por la dinámica que crean entre obligaciones y derechos. En efecto, estos asertos de Honneth lo confirman: “Sólo podemos sentirnos portadores de derechos si, al mismo tiempo, tenemos conocimiento de las obligaciones normativas a las que estamos obligados respecto al otro”³⁶². Este conocimiento de las obligaciones y del otro significa que a ese otro se le reconoce como persona ‘igual a cualquier otra’. Luego, sentirse portador de derechos apoya el propio reconocimiento y conlleva, como exigencia, el respeto, tanto por el otro como por la norma, una conclusión que será ampliada en la Quinta Parte.

Saberse portador de derechos y responsable de obligaciones es una ampliación de las capacidades de la persona, y, de contera, implica el reconocimiento de dichas capacidades, hecho que se traduce en enumeración de derechos y en atribución de esos derechos y de bienes a otras personas o grupos. Significativo que nuestro filósofo recordó en este punto “el contraste flagrante entre la misma atribución de derechos y la

³⁶¹ WEIL, Simone, *A la espera de Dios*, p. 80, Citado por RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, p. 199.

³⁶² HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*, p. 132, Citado por RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, p. 205.

desigual distribución de bienes”³⁶³, que devienen en desconocimiento/no reconocimiento de esos grupos.

La desigualdad en la distribución de derechos viene experimentada en quienes la viven y sufren como “lesión del respeto de sí”. Dignidad y orgullo fueron los nombres dados por Ricoeur a este respeto de sí.

Escribimos aquí desigualdad de derechos y no de bienes porque la juzgamos más abarcadora. Se lesiona a las personas que no pueden participar en decisiones para el bienestar de todos y de sus propios derechos, porque se les cercena su responsabilidad, entendida como “capacidad para responder por sí mismo... y capacidad para participar en una discusión razonable sobre la ampliación de la esfera de los derechos, sean civiles, políticos o sociales”³⁶⁴.

3. Brega desde la estima social para el reconocimiento mutuo

La tarea tercera que debe hacer el agente para ascender en el reconocimiento de sí en el enfrentamiento para lograr que los demás lo estimen. Oportuno recordar que confianza en sí, respeto de sí, estima de sí y estima social no son equivalentes. Entonces, ¿Qué sentido tiene la estima social en este contexto de la lucha por el reconocimiento?

La primera aclaración está en la dimensión axiológica de la estima social, o prestigio o consideración o reconocimiento social; en efecto, “es la existencia de un horizonte de valores comunes a los sujetos concernidos la que constituye la principal presuposición (de este tercer modelo, por lo que) “cada una de las personas individuales mide la importancia de sus propias cualidades para la vida del otro por los mismos valores y los mismos fines”³⁶⁵.

Pero como los valores están insertos en sociedades específicas y en tiempos determinados, es obligado analizar los sistemas sociales que “hacen que el prójimo sea

³⁶³ Ibid., p. 207.

³⁶⁴ Ibid., p. 208.

³⁶⁵ HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*. Citado por RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, p. 210.

reconocido siempre sin ni siquiera haber sido conocido”, sentencia de Ferry, traída a cuento por Ricoeur³⁶⁶.

Estos sistemas sociales, analizados en *Caminos del reconocimiento*, son los conjuntos –complejos los llama el autor- el socioeconómico, el sociopolítico y el sociocultural. Dejamos así estos conjuntos, pero apreciamos como de novedad el rodeo por el multiculturalismo, hoy presente en todos los Estados, que deben prestar atención a las minorías culturales.

El tema de estas minorías culturales le permitió a Ricoeur trazar unas líneas sobre el multiculturalismo que proponen su reconocimiento, establecido y concretado en una auténtica ‘política de reconocimiento’, y la establece como el termómetro o el indicador que mide la altura y el talante civilizado de una sociedad. Además, esta política trae como gran beneficio el acrecentamiento de propia estima de los miembros de esas minorías.

Las tres luchas descritas han dado su fruto. ¿Es posible la victoria? ¿Es duradera?

¿Existirán hechos concretos que puedan constituirse en testimonio del reconocimiento intersubjetivo?

D. Estados de paz o la derrota del desconocimiento mutuo

Si bien es cierto que este último escalón del reconocimiento mutuo tiene sus altibajos y existen detractores de este punto de llegada, Ricoeur comentó que “La evocación de las experiencias de paz, por las que el reconocimiento puede, si no concluir su recorrido, al menos deja entrever la derrota de la negación de reconocimiento”³⁶⁷.

Aunque el punto de vista teórico del reconocimiento mutuo evidencia claridad, su ejercicio concreto es arduo y espinoso. Sobre esto mismo, Ricoeur nos alertó a través de la siguiente admonición:

³⁶⁶ FERRY, J.M., *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, Cerf, Paris 1991, Citado por RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, p. 211.

³⁶⁷ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 197.

“el camino es largo para el hombre actuante y sufriente hasta llegar al reconocimiento de lo que él es en verdad, un hombre capaz de ciertas realizaciones. Aunque este reconocimiento de sí exige en cada etapa, la ayuda del otro, a falta de ese reconocimiento mutuo, plenamente recíproco, que hará de cada uno de los miembros un ser-reconocido... El reconocimiento de sí permanecerá, no sólo inconcluso, como... el reconocimiento mutuo, sino además mutilado por la disimetría persistente de la relación con el otro según el modelo de la ayuda, y también del impedimento real”³⁶⁸.

Con sus circunloquios alrededor del reconocimiento mutuo, Ricoeur tendió uno de los puentes de la hermenéutica del sí hacia la hermenéutica del obrar humano.

Completado el recorrido por el proceso identificador debemos retener que reconocerse/autorreconocerse, ser reconocido por otro, reconocerse mutuamente se imbrican fuertemente. Como que corren paralelos el ser reconocido por otro y el reconocer a otro y el auto-reconocimiento.

Terminemos este despliegue del proceso identificador con un llamado de atención de Tomás Domingo Moratalla, quien escribe:

“El reconocimiento recae sobre la identidad del sí mismo, sobre mi auténtica realidad; pido que se me reconozca en lo que yo soy en verdad. Por eso el planteamiento de una filosofía del reconocimiento implica plantear de golpe la cuestión de la identidad. La filosofía del reconocimiento y la filosofía de la identidad personal van de la mano”³⁶⁹.

Vamos ahora hacia el gran tema de la identidad personal, abordando primeramente la perspectiva general de la identidad y luego los tópicos propios de la vía larga de Ricoeur, a saber, la mismidad, la ipseidad y la alteridad.

³⁶⁸ Ibid., p. 81.

³⁶⁹ DOMINGO MORATALLA, Tomás, Op. Cit., p. 210.

CAPÍTULO VIII:

DE LA IDENTIDAD PERSONAL

- Identidad antes de Ricoeur
- Sí mismo como otro: una presentación básica
- Identidad narrativa (temporalidad de la acción y del agente)
- Pre-figuración (Mímesis I)
- Con-figuración (Mímesis II)
- Re-figuración (Mímesis III)
- Lectura: una cadena de valor
- Identidad personal mismidad
- Identidad personal ipseidad
- La alteridad
- El sí no ocupa el lugar de fundamento

A. Acerca de la identidad

Preguntas que han inquietado siempre: ¿Cómo abolir definitivamente ese yo inmediato, absoluto, desconocedor de los otros yoes? ¿Cómo desatar la aporía del yo y del otro, del yo o del otro? Identidad y alteridad, ¿Cómo se distancian, se acercan o se fusionan? ¿En qué consiste el aspecto problemático de la identidad personal? ¿La persona es la misma siempre? ¿En qué sentido? ¿Los cambios internos y externos no afectan esa identidad, la unidad de esa vida? ¿En qué relación están la identidad del sí y la identidad del otro? ¿Cómo quedan la “diversidad, la variabilidad, la discontinuidad, la inestabilidad” referidas a la identidad personal?

Este numeral lo labramos con respeto hacia este método de la cuestión disputada, aprendido y practicado por Paul Ricoeur: “Se acometía, por último, en clase de filosofía a las doctrinas mismas, a sus principios, a sus razones, a sus conflictos. Nuestro profesor, Roland Dalbiez, era de formación neo-tomista: argumentaba a la

manera de los escolásticos del siglo XIV, más bien que a la del propio Tomás de Aquino. El arte de la cuestión disputada me encantó”³⁷⁰.

La enumeración de interrogantes que hemos ubicado arriba referidos a la problemática, posicionada ahora en primer plano, bien podría continuar, pero la sopesamos suficiente.

Desde la antigüedad, filósofos e intelectuales –insistimos, occidentales- han intentado respuestas a esas diferentes y complementarias inquietudes. Sin embargo, en el fondo ellas permanecían siempre como ‘cuestiones disputadas’. Naturalmente no todos esos tópicos caben dentro de la finalidad de este estudio, por lo que rodeamos únicamente aquellas que en una u otra forma están conectadas con la línea investigadora que venimos componiendo.

En esta misma tesis hemos evidenciado algunos hitos dentro de nuestro rodeo en búsqueda de soluciones a las aporías latentes en lo que hace referencia a la propuesta contenida en *Sí mismo como otro*. En línea de coherencia con su hábito intelectual de dialogar con otros autores, Ricoeur, al encarar el asunto de la identidad recuerda que para Descartes el identificar era inseparable del distinguir, mientras que para Kant el identificar era sinónimo de relacionar. Su tarea no consistió ni en el distinguir cartesiano ni en el relacionar kantiano.

En *Sí mismo como otro* el autor discurre abundantemente con el tema de la identidad, como hemos podido verificar. La identidad es el reconocimiento de sí, alcanzado a través de un recorrido/proceso que se mueve desde un punto inicial que consiste en la identificación hasta un punto final que sucede cuando se alcanza el reconocimiento mutuo, con el que “termina el recorrido del reconocimiento de sí mismo”³⁷¹.

B. El proyecto reflexivo de Sí mismo como otro

El desciframiento ricoeuriano de la identidad corre por la hermenéutica de los cauces narrativos, de acuerdo con la obra *Sí mismo como otro* -su obra maestra según algunos comentaristas-, donde nos topamos con el título que origina esta parte, es decir,

³⁷⁰ RICOEUR, Paul, *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*, p. 12.

³⁷¹ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p.196

‘una concepción narrativa de la identidad personal’. Dispuestos así tomamos entre manos la obra, a veces incluyendo refuerzos o ampliaciones en otros escritos de Ricoeur o referenciados al tema.

Al inicio de esta labor nos preguntamos si deberíamos trabajar con una cierta línea discontinua de conceptos, porque eso nos parecía coherente con el modo ricoeuriano de investigar, que sobre los sentidos ya aclarados construía nuevos, o los ampliaba y sistematizaba cada vez más, a través de esa labor ‘penosa’, ese trabajo propio de rodeos específicamente ricoeuriano. O simple y llanamente comenzar en la página primera y así ir hasta la última hoja del libro.

Nos decidimos por la segunda opción, alimentándonos con los sentidos de la honesta respuesta de Ricoeur al ser preguntado si cuando terminó el *Sí mismo como otro* tenía la sensación de su obra como líneas dispersas o como trayectoria continua: “me sitúa usted aquí en el terreno de las interpretaciones del sí mismo, y la mía no vale más que la de cualquier otro lector”³⁷². Esas palabras nos brindaron apoyo y nos eliminaron obvios sobresaltos.

Consignamos, por tanto, también nuestros rodeos y nuestra comprensión, haciendo profesión en la condición de inacabado, tal vez incompleto, de este desciframiento nuestro.

Encaramos la tarea iniciando con unas valoraciones que algunos estudiosos hacen del escrito en mención. Al respecto, apunta Agís Villaverde que *Sí mismo como otro* “marca la transición entre la hermenéutica y la filosofía práctica... (donde) intenta lo imposible ... compatibilizar la compleja propuesta ética que presenta en *Soi-même comme un autre* con la filosofía de la persona”³⁷³. Dosse manifiesta que

“La obra considerada como la verdadera recapitulación de todo el recorrido filosófico de Ricoeur, *Sí mismo como otro*, marca el regreso reflexivo al sujeto. Este regreso no es de ningún modo el de un ego transparente a sí mismo, en posición de dominio. Está totalmente transformado por el largo periplo realizado, enriquecido por todos los desvíos emprendidos, al punto que el yo es sustituido por un sí mismo (*soi*) que sólo retorna como ‘otro’”³⁷⁴.

³⁷² RICOEUR, Paul, *La crítica y la convicción. Entrevista con F. Azouvi y M. Launay*, p. 114.

³⁷³ AGÍS VILLAVARDE, Marcelino, Op. Cit., pp. 69 y 102.

³⁷⁴ DOSSE, François, Op. Cit., p. 578.

Oliver Mongin, autor de la obra *Paul Ricoeur* publicada en 1994, juzga el escrito *Sí mismo como otro* con el siguiente texto: “Este libro es el macizo a partir del cual se hace posible comprender la significación de los numerosos desvíos tomados con anterioridad”, de acuerdo con la transcripción de Dosse³⁷⁵.

Una disección en los términos acuñados en el título hizo despuntar significaciones útiles para comprender más ampliamente la teoría de *Sí mismo como otro*: el *Sí*, posee la calidad de “pronombre reflexivo de todas las personas gramaticales”; de uso en casos oblicuos; contiene un carácter de temporalidad, que “se despliega en las dos direcciones del pasado y del futuro, al tiempo que el presente vivido revela su doble valencia de presencia y de iniciativa”³⁷⁶.

En *Amor y justicia* sostiene el hermeneuta que “el término *sí (soi)* evita caer en la reducción a un yo centrado en sí mismo”³⁷⁷, igual que había escrito en la edición francesa (1990) de la obra en estudio, es decir, se trata de la transición del ‘yo’ (puedo) o “posición inmediata del sujeto” a la “mediación reflexiva” del *soi* (sí). Más explicaciones: “Ce sera plutôt un problème pour nous de comprendre comment le soi peut être à la fois une personne dont on parle et un sujet qui se désigne à la première personne, tout en s'adressant à une seconde personne”³⁷⁸.

Sí mismo “n'est qu'une forme renforcée de «soi», l'expression «même à indiquer qu'il s'agit exactement de l'être ou de la chose en question...”³⁷⁹. Ricoeur escribió: “j'échange le moi, *maître* de lui-même, contre le soi, disciple du texte”³⁸⁰.

Al reflexionar sobre este presupuesto, Pena Mouriz afirma que el filósofo “se centra en la comprensión del ‘*soi*’ en cuanto sujeto ‘capaz’ de operaciones, como aparece en su obra *Soi-même comme un autre*... Lo que Husserl ponía entre paréntesis deviene fundamental para Ricoeur: la comprensión del *Soi* está mediatizada por la comprensión de los signos, símbolos y textos, a través de los cuales se manifiesta el ser del hombre... Pero Ricoeur no busca una ultimidad concluyente sino una aportación válida al problema del *sentido del sujeto*”³⁸¹.

³⁷⁵ MONGIN, Oliver, *Paul Ricoeur*, p. 164, Citado por DOSSE, F., Op. Cit., op. 593.

³⁷⁶ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 255.

³⁷⁷ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 107.

³⁷⁸ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 48.

³⁷⁹ Ibid., p. 13

³⁸⁰ RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action*, p. 54.

³⁸¹ PENA MOURIZ, José, Op. Cit., p. 104.

Sí mismo adquiere en el hombre hablante, en el hombre responsable, su especie de correlato. “Même veut alors dire unique et récurrente”³⁸².

Como. Ricoeur es conocedor del significado más obvio y al alcance de cualquier lector: como es expresión espontánea de una ‘comparación’. Desde su metódica de la vía larga visualizamos la tarea frente al vocablo y al mismo tiempo confrontado por hallar el término que tradujera su ‘hallazgo’ intelectual en ciernes. Revisó ese adverbio en los usos latino (así como) y griego (puesto que, ya que). ¿Sí mismo puesto que otro?

El español debió aportarle luces suficientes, ya que en esta lengua el sentido comparativo denota idea de equivalencia, semejanza o igualdad. Dar el paso hacia el significado implicativo del *como* resultaba sencillo y de consecuencias sustanciales en su filosofía. Estas fueron sus palabras explicativas: “implicación: sí mismo en cuanto... otro”³⁸³.

Otro: término referido a personas o a instituciones, pero fundamentalmente señalando que “A aucune étape, le soi n'aura été séparé de son autre”³⁸⁴.

En el Prólogo del escrito perfiló su discurso narrando que la obra contenía tres desarrollos filosóficos: la superación de la disputa del Cogito, o del ‘yo’ sin anclaje, reflexiones que le inducen a concluir que “el ‘yo’ de las filosofías del sujeto es *a-topos*, sin lugar asegurado en el discurso” (primer desarrollo), mientras que la hermenéutica del sí (tercer desarrollo) “ocupa un lugar epistémico... situado más allá de esta alternativa del Cogito y del anti-Cogito” (segundo desarrollo)³⁸⁵.

Continúa el Prólogo indicando que en adelante formulará la pregunta ¿quién? a todos los asertos sobre la problemática del sí, abonando de esta forma los estudios en que se despliega la obra. Si nos apoyamos en la vía larga, o de los rodeos/desvíos y cotejamos el contenido de los estudios con los ya citados niveles de hombre hablante, actuante, narrador y responsable, logramos una organización lógica y facilitadora de la comprensión de *Sí mismo como otro*.

Entonces en la obra hallamos los siguientes desvíos, que procedemos a representar en el siguiente cuadro:

³⁸² RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 46.

³⁸³ RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, p. XIV.

³⁸⁴ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 30.

³⁸⁵ “Le «je» des philosophies du sujet est *a-topos*, sans place assurée dans le discours”, Ibid., p. 27.

<i>Desvíos por la filosofía del lenguaje</i>	La persona y la referencia identificante. Aproximación semántica (estudio primero). La enunciación y el sujeto hablante. Enfoque pragmático (estudio segundo).
<i>Desvíos por la filosofía de la acción</i>	Una semántica de la acción sin agente (estudio tercero). De la acción al agente (estudio cuarto).
<i>Desvíos por la teoría narrativa</i>	La identidad personal y la identidad narrativa (estudio quinto). El sí la identidad narrativa (estudio sexto).
<i>Desvíos por las consecuencias éticas y morales de la acción</i>	El sí y la intencionalidad ética (estudio séptimo). El sí y la norma moral (estudio octavo). El sí y la identidad ética y, sabiduría práctica. La convicción (estudio noveno).

Son éstos los nueve estudios que en palabras del mismo Ricoeur “constituent proprement l’herméneutique du soi”³⁸⁶. El colofón de todos los desvíos se encuentra en el décimo estudio, *¿Hacia qué ontología?* Un título que justificó, para algunos autores, la confirmación de la dimensión ontológica del proyecto ricoeuriano³⁸⁷.

Néspolo descubre en la obra que buscamos analizar estos tres conceptos:

³⁸⁶ Ibid., p. 27.

³⁸⁷ Sobre este tema puede verse el trabajo de NAVARRO CORDÓN, J. M.: “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”, en ARANZUEQUE, Gabriel (coord.), *Horizontes del relato: lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Universidad Autónoma de Madrid, 1997, pp. 239-266. En otro de sus trabajos, titulado “Existencia y Libertad: sobre la matriz ontológica del pensamiento de Paul Ricoeur”, publicado en este caso en el libro *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación* vuelva a incidir en el punto de llegada ontológico del pensamiento de Ricoeur. Así lo señalan, entre otros, Carlos Cabrera al recensionar dicho trabajo: “El autor ensaya un intento de reconstrucción del pensamiento de nuestro filósofo a partir de lo que llama su matriz ontológica. En este sentido su afirmación radical de los escritos de los sesenta según la que sedaba el primado al «soy» sobre el «pienso», y que ya nos apareció en el trabajo del profesor Maceiras, es tomada por hilo conductor de un pensamiento que situándose a la vez en la corriente de la filosofía reflexiva tendría una decidida vocación ontológica, especialmente significativa en la medida en que entronca con la condición problemática de la modernidad misma”. CABRERA SÁNCHEZ, C.: “Recensión al libro: CALVO MARTÍNEZ, Tomás, y AVILA CRESPO, Remedios (eds.): *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, Anthropos, Barcelona, 1991”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Nº 27, 1993. Editorial Complutense. Madrid p. 309.

“*Sí mismo como otro*, un libro por demás complejo, tal empresa la encamina desde tres enfoques distintos: un enfoque gnoseológico, uno ético y otro ontológico. Por un lado, piensa al sujeto desde una perspectiva epistémica a partir de la cual éste se revela como un ser capaz de hallar en los símbolos culturales un conocimiento sobre sí. Por otro lado, al abordarlo desde la unidad de base, es decir, la persona misma, lo sitúa y lo ancla históricamente haciéndolo pasible de imputación moral. Y, finalmente, también intenta abordarlo desde el problema de la inter-subjetividad al colocar lo Otro dentro de la dialéctica interna que lo constituye”³⁸⁸.

Son precisamente los problemas de lo mismo y lo otro, del sí y del otro, nudos o aporías que desató Ricoeur en sus rodeos de la vía larga de pensamiento. Eran los auténticos problemas. Recordemos que hacía años, siendo Ricoeur y Jean-Luc Domenach jurados en un Concurso académico, nuestro filósofo le comentó que los dos problemas fundamentales de la filosofía eran: ‘lo uno y lo múltiple’, y ‘lo mismo y lo otro’.

¿En qué consistió la reflexión propia ricoeuriana? ¿A dónde llegó? ¿Cuáles fueron sus hallazgos? ¿Qué nuevos sentidos descubrió para términos ya en uso? ¿Des-hizo la aporía del yo y el otro? ¿Cómo? Una serie de interrogantes para la labor que continúa

C. Identidad narrativa

Los rodeos por la filosofía del lenguaje y la teoría de la acción le posibilitaron a Ricoeur sacar una conclusión: con ellas se había creado un agente y una acción atemporales. Fue una “laguna”, escribe Ricoeur, el haber dejado de lado la *condición temporal*, tanto del agente como de la acción misma. Más aun, son un agente y una acción sin historia, como lo testimonió Ricoeur:

“Ni la définition de la personne dans la perspective de la référence identifiante, ni celle de l'agent dans le cadre de la sémantique de l'action, censée pourtant enrichir la première approche, n'ont pris en compte le fait

³⁸⁸ NÉSPOLO, Jimena, “El problema de la identidad narrativa en la filosofía de Paul Ricoeur”, en *Revista Orbis Tertius*, Universidad Nacional de la Plata (Argentina), Año 12, n° 13, 2007, p. 7.

que la personne dont on parle, que l'agent dont l'action dépend, ont une histoire, sont leur propre histoire. L'approche du soi sur le second versant de la philosophie du langage, celui de renonciation, n'a pas non plus suscité de réflexion particulière concernant les changements qui affectent un sujet capable”³⁸⁹.

El texto anterior sugiere que la supresión de esa “laguna” de atemporalidad la logró nuestro filósofo con idas y venidas en torno de las capacidades de decir y de actuar cuando las dilucidó como historias, historias que se *narraban* y se anclaban en el pasado o en el futuro de las personas, o sea en el tiempo. De aquí es casi que espontáneo afirmar que el agente y su acción se establecen en el tiempo.

Entonces avanzó en sus rodeos y los realizó por la *narración* y por la *identidad narrativa*. Sobre los esbozos de esta identidad narrativa contó Ricoeur que el concepto lo bocetó por primera vez en *Tiempo y Narración*, cuando escribió la conclusión:

“representando a mi juicio la principal aportación de este estudio... aunque en realidad era ya un concepto fundamental... en *Sí mismo como otro*... a partir de la temática del ‘hombre capaz’... La cuestión de lo narrativo encuentra aquí su lugar, pero solo a manera de tercera cuestión, la que plantea su relación con el tiempo; también tanto con el sujeto hablante como con el sujeto actuante, cuya temporalidad es tematizada por el relato. Es en este punto cuando introduzco de pleno el concepto de ‘identidad narrativa’”³⁹⁰.

Estaba barruntando Ricoeur algo fundamental en sus rodeos: la narratividad “determina, articula y clarifica la experiencia temporal”³⁹¹.

Pena Mouriz cita que “el interés por el relato, por la ‘función narrativa’ provocó en Ricoeur el estudio del tiempo, al ver una conexión significativa entre la ‘función narrativa’ y la ‘experiencia humana del tiempo’”³⁹²

Una sentencia de Kant abrió horizontes orientadores para los resultados de su reflexión: “Añado aquí que el concepto de mudanza – y a la vez de movimiento como

³⁸⁹ RICOEUR, Paul, *Soi- même comme un autre*, p. 137

³⁹⁰ RICOEUR, Paul, *La crítica y la convicción. Entrevista con F. Azouvi y M. Launay*, p. 125.

³⁹¹ RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, p. 384.

³⁹² PENA MOURIZ, José, Op. Cit., p. 124.

cambio de lugar- sólo son posibles por y en la representación del tiempo”³⁹³. Es un presupuesto filosófico de Ricoeur: “El tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un mundo narrativo y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal”³⁹⁴, una conclusión obvia de todos los rodeos efectuados en torno de la acción y del sí o agente.

Anteriormente, al escribir sobre la fenomenología de la persona capaz, nombramos entre las capacidades individuales la memoria y la promesa, dos capacidades que adquirieron un significativo status epistemológico en las reflexiones de Ricoeur, porque sus rodeos en torno de ellas lo condujeron a consideraciones alrededor del tiempo.

El tiempo en su componente de pasado lo relacionó el hermeneuta con la memoria y la promesa la encaminó hacia el componente temporal de futuro. En este ‘binomio’, “la temporalidad del sí se despliega en las dos direcciones del pasado y del futuro, al tiempo que el presente vivido revela su doble valencia de presencia y de iniciativa”³⁹⁵.

Las experiencias, que se desarrollan en el tiempo, se cuentan en las narraciones y en ellas se hace presente el sujeto narrador. De aquí la importancia de la narración en la teoría de nuestro filósofo hermeneuta. El mismo Ricoeur sentó una firme posición. Leámosla:

“La identificación subjetiva a la que conduce la narración no es otra que una ‘identificación narrativa’. Ello quiere decir que la narración identifica al sujeto en un ámbito eminentemente práctico: el del relato de sus actos. Sin narración no hay, pues, identificación posible ni del individuo ni de las comunidades, a no ser que toda identificación subjetiva se pierda en la serie episódica de las acciones, haciendo imposible toda identidad subjetiva, o se confine en una ilusión sustancialista que no dará cuenta de la diversidad”³⁹⁶.

Ha llegado Ricoeur a la identidad narrativa y, por tanto, a la posibilidad de re-construir y de re-conocer las identidades de sujetos en los textos que narran o escriben.

³⁹³ KANT, Emmanuel, *Crítica de la razón pura y prolegómenos a toda metafísica futura*, Librería ‘El Ateneo’ editorial, Buenos Aires 1950, p. 68.

³⁹⁴ RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración I*, p. 113.

³⁹⁵ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 255.

³⁹⁶ RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración I*, p. 27

Empleó nuestro hermeneuta el vocablo 'vástago' para comparar con él la identidad narrativa. La comparación directa -una metáfora- sugiere que de la narración (un primer arbusto o árbol) brota la identidad de personas, comunidades e instituciones (el segundo árbol).

Acción y agente, escribíamos, constituyen y construyen historias que se pueden narrar. ¿A través de qué? De una trama, cuya elaboración requiere buena porción de tiempo, o sea, es un resultado temporal. Una trama siempre y necesariamente conlleva dos elementos de referencia, a saber, el acontecimiento que se narra y el agente o autor que narra o narrador. La trama igualmente exige que el autor sea experto en el arte de la configuración narrativa. Con el arte de esta configuración se realiza la 'concordancia discordante' o 'síntesis de lo heterogéneo'³⁹⁷.

La *configuración* adquiere una condición interna/endógena a la obra, dependiendo directamente de la arquitectura diseñada por el autor, pero por sí sola es insuficiente para adelantar tareas hermenéuticas, ya que esta labor exige un complemento, el de la *refiguración*, concepto y sentido descrito por Ricoeur como exterior/exógeno al texto, mediado siempre por la vida.

Sobre esto, así se expresa Rubio Tovar: "La hermenéutica se sitúa en el punto de unión entre la configuración (interna) de la obra y lo que Ricoeur llama la refiguración (externa) de la vida"³⁹⁸. Entonces, la trama es una sumatoria de concordancia y discordancia, sumatoria que es configurada y refigurada para alcanzar una identidad, en este caso narrativa.

El verbo correspondiente a narración es narrar. Varias son las formas de narrar: crónica, cuento, descripción, fábula, leyenda, novela, proverbio, refrán, relato. Esta última forma es considerada y apreciada por nuestro hermeneuta "como el texto por excelencia", según menciona Pena Mouriz³⁹⁹.

Ricoeur cuenta que luego de rodeos por los relatos en sus dos versiones del relato, la histórica y la de ficción, encontró primeramente su inconexión y 'desintegración', dato que lo condujo a inquirir sobre alguna estructura de integración

³⁹⁷ En palabras de Ricoeur, "entre le divers des événements et l'unité temporelle de l'histoire racontée ; entre les composantes disparates de l'action, intentions, causes et hasards, et l'enchaînement de l'histoire ; enfin, entre la pure succession et l'unité de la forme temporelle". RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 169.

³⁹⁸ RUBIO TOVAR, Joaquín, "Cervantes, Ortega y Ricoeur o la vida como relato", en *Actas del XIV Simposio de la Sociedad española de literatura general y comparada*, Nuevo Siglo, Madrid. 2004. p. 196.

³⁹⁹ PENA MOURIZ, José, Op. Cit., p. 124 y 392.

de las dos clases de relato. Y entonces su trabajo se concretó en una teoría, la de la *concepción narrativa de la identidad personal*.

El relato, además, es la clave básica para dar respuesta a las diferentes preguntas acerca de sujetos, de historias, de acontecimientos y de identidades, pero es fundamental tener en cuenta, de acuerdo con García Ruiz que “los relatos recibidos confieren una unidad narrativa, no sustancial⁴⁰⁰”, aserto/sugerencia que se ubica en la línea ricoeuriana desde donde desveló la identidad ipseidad.

Pena Mouriz cita que “el interés por el relato, por la ‘función narrativa’ provocó en Ricoeur el estudio del tiempo, al ver una conexión significativa entre la ‘función narrativa’ y la ‘experiencia humana del tiempo’”⁴⁰¹. Este filosofema resultó piedra angular para su teoría hermenéutica, lo que ya mostramos en parte y lo que continuamos vadeando.

En Marcel dimos con un aserto valioso donde afirma que la narración constituye el único modo para conocer aquilatadamente a una persona. El alcance de esta postura del filósofo existencialista hay que dimensionarlo desde su afirmación sobre la persona, que es un ser en movimiento. Una inferencia nos resultó fácil de aceptar y proponer: cuando queramos conocer a una persona, pidámosle que nos cuente, o con tecnicismo, que nos ‘narre’ su vida. La narración de la vida es crucial porque si queremos ir más allá de ella, hay que considerarla como un fenómeno biológico que debe ser interpretado.

De acuerdo con Pena Mouriz “la narración, pues, no busca sólo la *objetividad* del acontecimiento en sí mismo, sino que lo analiza como *objeto de conocimiento*, como fuente de conocimiento: el comprender deviene ontológico....(en) la narración la innovación consiste en la creación de una trama”⁴⁰².

Según Ardila, “Ricoeur expuso su teoría de la narración a partir de dos conceptos: la mimesis o el “proceso activo de imitar o representar y mythos o configuración de la trama. De la interacción de estos dos conceptos se obtiene un relato”⁴⁰³. Del análisis de lo que sucede cuando se escribe un relato el hermeneuta estableció la secuencia de tres acciones, a las que nombró como *Mimesis I, II y III*.

⁴⁰⁰ GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique, “Sí mismo para otro. Un debate sobre ética e identidad en Emmanuel Lévinas y Paul Ricoeur”, en *Franciscanum, Revista de Ciencias del Espíritu*. Vol. 55. No. 159. Enero-Junio. 2013, p. 110.

⁴⁰¹ PENA MOURIZ, José, Op. Cit., p. 124.

⁴⁰² Ibid., p. 122.

⁴⁰³ ARDILA, Clemencia, “Del mundo del texto al mundo del lector”, en *Revista Coherencia*, Medellín Vol. 7. Nº. 12. Enero-Junio 2010, p. 132.

El contenido o acciones del relato, o *Mímesis I*; el ensamblaje de dichas acciones en una trama, o *Mímesis II*, y finalmente, la trama, que establece un contacto abierto, amplio, nunca rectilíneo entre el autor y los lectores. Cuando se lee una trama, ésta es actualizada de acuerdo con las circunstancias socio-geográficas del momento o tiempo de lectura y las condiciones personales de quien lee, o *Mímesis III*.

La trama hecha relato se despliega en múltiples sentidos, causados tanto por su autor y su subjetividad, como por sus lectores, que se constituyen en otros co-autores de una nueva trama, de un nuevo relato.

“Las historias se narran, pero también se viven en el modo de lo imaginario”⁴⁰⁴; luego hay que aceptar que las vidas se viven pero también se narran y que otros incesantemente continúan rehaciendo esa vida a través de la lectura. Como la narración está entre su autor y sus lectores, entonces “los polos narrar y leer son dos caras de una misma moneda y por lo tanto perfectamente homologables”⁴⁰⁵.

Leer para Ricoeur, en una transcripción de Rubio Tovar, consistía en una cadena de valor, cuyos eslabones eran el acompañamiento para “la configuración de la obra”, la actualización de “su capacidad de ser leída”, la continuación del “relato” y la reactualización del “acto configurante que le da forma (y) que permite que la intriga sea la obra común del texto y de lector”⁴⁰⁶.

Pero esa vida que se relata y que se lee no conforma un círculo, sino que es especie de sendero que hacia atrás y hacia adelante dispone de otras historias, como expuso Ricoeur:

“En cierto sentido, la historia de mi vida es un segmento de la historia de otras vidas humanas, comenzando por las de mis progenitores, y continuando por las de mis amigos, y por qué no, de mis enemigos, (es decir, hay un) *entrecruzamiento de historias*”⁴⁰⁷

Se trata de un presupuesto simple y complejo al mismo tiempo: la persona, cada persona no puede considerarse una especie de *autopoiésis*, si no, valga la expresión, es resultado de una *heteropoiésis*: los demás, los otros cumplen una función de completamiento de esa persona concreta.

⁴⁰⁴ RUBIO TOVAR, Joaquín, Op. Cit., p. 196.

⁴⁰⁵ NÉSPOLO, Jimena, Op. Cit., p. 5

⁴⁰⁶ RUBIO TOVAR, Joaquín, Op. Cit., p.196.

⁴⁰⁷ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 123

Dejamos aquí en espera lo referente a la identidad narrativa. En ‘espera’, es decir, abierto y no clausurado por limitaciones evidentes: la coherencia con Ricoeur, los aportes significativos, pero de algunos filósofos solamente y la conciencia de los reales bordes de nuestra competencia.

Agís Villaverde fabrica un broche, que a manera de puente deja la orilla de la identidad narrativa y hace tránsito a aquella de la identidad personal: “La conclusión provisional que pudimos obtener revisando el tratamiento que Ricoeur depara a este tema en las páginas finales de *Temps et récit*, es que la identidad narrativa contribuye a una ampliación de la propia identidad personal”⁴⁰⁸.

¿De qué se trata cuando decimos o escribimos identidad personal?

D. Identidad personal: mismidad, ipseidad

La identidad personal y la identidad narrativa se constituyen en mediadoras de la constitución del sí. La razón es su enfoque a aportar a esa constitución.

El eslabón conceptual obvio que franqueamos es el de la identidad personal. Confesamos que hemos ido adquiriendo la convicción acerca de las narraciones de ficción literaria (y no de la ciencia ficción) en la hermenéutica ricoeuriana como facilitadoras/dadoras/reveladoras de la identidad de la persona. Para refuerzo de esta interdependencia de las identidades citamos el siguiente párrafo:

“La mediación narrativa, por último, incorpora también elementos a tener en cuenta en una teoría de la persona. Desde el punto de vista filosófico, la narración nos conduce al problema de la identidad. A través de la narración sabemos que la persona existe no solo bajo el régimen de una vida que se desarrolla desde el nacimiento a la muerte, sino a través de las señas que descubrimos a través del discurso. La cuestión de la identidad es también la respuesta a la cuestión del quién, aplicada al discurso: ¿quién es el locutor del discurso?, ¿quién habla?”⁴⁰⁹.

⁴⁰⁸ AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, Op. Cit., p. 173.

⁴⁰⁹ Ibid., p.101

Luego, esta dimensión personal es una identidad reflexiva que no apareció intempestivamente, sino que se inscribió en la teoría de la acción de acuerdo con Zapata. Este aserto nos remitió al nombrado ¿quién? de la acción.

Ricoeur se había preguntado por los problemas brotados de sus rodeos en torno del relato y había respondido que eran “esencialmente, los problemas vinculados a la consideración del tiempo en la constitución de la persona”⁴¹⁰, concluyendo luego con esta convicción: “La identidad personal es una identidad temporal”⁴¹¹. Con esta postura el hermeneuta presentó una pequeña síntesis de su teoría: la identidad narrativa, al distenderse en el tiempo, devela la condición temporal de la persona.

Fuimos provocados por un texto del hermeneuta: “La persona se fija en el tiempo como la unidad narrativa de una vida, (que) refleja la dialéctica de la cohesión y de la dispersión que la intriga mediatiza (y así la persona es liberada) o bien de la inmutabilidad de un núcleo intemporal o bien de la dispersión en impresiones”⁴¹². Ricoeur reafirmó el carácter temporal de la identidad personal y lo hizo atando estas dos expresiones de manera indisoluble.

Sin lugar a duda alguna el ‘cuidado’ de la persona, del individuo concreto inquietó intelectualmente a nuestro hermeneuta: hacía experiencia de hechos, de situaciones y circunstancias muy precisas y debió descifrar su etiología y elaborar sus posturas, tanto explicativas como comprensivas.

Un hecho demasiado empírico como el de observar cambios en las personas continuando ellas a ser las mismas iba al encuentro del filósofo Ricoeur. Brota entonces una chispa, que es una piedra angular para su hermenéutica: la identidad personal y el tiempo están en continua y sólida relación; esta piedra es reconocida por Pena Mouriz como “una *tesis fundamental* del pensamiento filosófico de Ricoeur”⁴¹³, es decir, las vicisitudes de la existencia no desdibujan a las personas y en esos avatares y altibajos, siempre las reconocemos. Las personas son las mismas a través del tiempo. Pero ¿únicamente siempre son las mismas? A ojo de buen cubero: ¿La persona es siempre la misma y es lo mismo?

⁴¹⁰ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 120.

⁴¹¹ RICOEUR, Paul, *Caminos del Reconocimiento*, p. 130.

⁴¹² RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, pp. 122-123.

⁴¹³ PENA MOURIZ, José, Op. Cit., p. 126.

Era palmaria la condición inquisitoria de Ricoeur sobre el alcance y sentido del concepto idéntico. Acudió a la lengua y gramática latinas, donde recogió dos términos y con cada uno de ellos cinceló dos significaciones para el vocablo idéntico.

En efecto, dicha lengua utiliza los términos *ídem* e *ipse*, dos pronombres demostrativos. *Idem* posee la significación de mismo/el mismo e *Ipse* señala la identidad de uno consigo mismo, oponiéndolo a los demás- mismo en persona. Ejemplos del *ipse* latinos nos sirvieron para asentar el nuevo sentido: *ego ipse*: yo mismo, en persona; *ille ipse*: él mismo, en persona; *ipse etiam*: él también; *valvae se ipsae aperuerunt*: por sí solas se abrieron las puertas.

Ricoeur, convencido de la equivocidad del adjetivo idéntico en algunas lenguas y extrayendo provecho de los usos latinos, propuso entonces y trabajó sobre dos ejes dialécticos necesarios para comprender la identidad. Germina de esta manera la dialéctica de la mismidad y la ipseidad, que es “interna a la constitución ontológica de la persona”⁴¹⁴.

Imaginamos que Ricoeur se mantuvo sólido en su planteamiento de trabajo al dar respuesta a ¿quién es la persona que ejecuta la acción? Su hipótesis apuntó a que la persona se desplegaba en “Elle confirme mon hypothèse de travail, selon laquelle la distinction entre *ipséité* et *mêmeté* ne porte pas seulement sur deux constellations de significations, mais sur deux modes d'être... (y agrega) “Le critère temporel de cette division, à savoir la double valence de la permanence dans le temps, selon qu'elle désigne l'immutabilité de *idem* ou le maintien de soi de *ipse*, mérite d'être rappelé une dernière fois”⁴¹⁵.

Una inferencia, de las numerosas halladas, la extrajimos de este filosofema con que se fue hilvanando la comprobación de la hipótesis de trabajo: no son la mismidad y la ipseidad dos flatus vocum, sino “dos modos de ser” de la persona. Modos de ser complementarios, no antitéticos y que se encuentran integrados en la persona.

La vía larga ricoeuriana descifró en la memoria el modo de identidad *mismidad*, mientras en la promesa su método lo condujo hacia el modo de identidad *ipseidad*.

No se trata de una mera distinción nominal entre estas dos identidades; entre ellas existe una dialéctica, la de la mismidad y la de la ipseidad; la teoría de la dialéctica

⁴¹⁴ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 121.

⁴¹⁵ RICOEUR, Paul, *Soi- même comme un autre*, p. 358, 368.

de la identidad personal se confunde con la dialéctica entre mismidad e ipseidad, donde se juega.

“En el desarrollo de la historia contada... (su) instrumento es la construcción de la trama que de un puñado de acontecimientos y de incidentes, extrae la unidad de una historia. Ahora bien, no es solamente la acción la que así es tramada, sino también los personajes mismos de la historia contada, de los que se puede decir que son contruidos en la trama a la vez y en el mismo sentido que la acción contada. A partir de aquí se puede comprender la dialéctica de la mismidad e ipseidad, es decir, la dialéctica de la identidad personal”⁴¹⁶.

El filósofo francés, al pronunciarse sobre la dialéctica de la ipseidad y la mismidad concluyó que dicha dialéctica “représente la contribution majeure de la théorie narrative à la constitution du soi”⁴¹⁷. Definitivamente, las identidades, tanto personal como narrativa, no se comprenden sino dentro del carácter temporal de las narraciones.

Estas dos categorías –mismidad e ipseidad- constituyen las dos imágenes de la identidad de la misma persona “Me atrevo a establecer cierta distinción, que no me parecía simplemente una cuestión de lenguaje sino de organización interna, entre dos diferentes representaciones de la identidad: entre la que denomino identidad idem, la ‘mismidad’, o *sameness*, e identidad ipse, la ipseidad’, *selfhood*”⁴¹⁸.

Útil por lo complementario para disponer de un contexto sobre la mismidad y la ipseidad es el recuerdo que Ricoeur hace de Heidegger en *El ser y el tiempo*:

“C'est cette dernière que Heidegger instaure en établissant une relation de dépendance immédiate entre l'ipséité -Selbstheit - et le mode d'être que nous sommes chaque fois, en tant que pour cet être il y va de son être propre, à savoir le Dasein. C'est au titre de cette dépendance entre une modalité d'appréhension du soi et une manière d'être dans le monde que l'ipséité peut figurer parmi les existentiels...(Apuntó el hermeneuta que junto al *Dasein* el autor creó “le mode d'être de la *Vorhandenheit* (terme que Martineau traduit par «être-sous-la-main» et Vezin par «être-là-devant»). Le

⁴¹⁶ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, pp. 121-122.

⁴¹⁷ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 167.

⁴¹⁸ RICOEUR, Paul, *La crítica y la convicción. Entrevista con F. Azouvi y M. Launay*, pp. 125-126

statut ontologique de l'ipséité est ainsi solidement fondé sur la distinction entre les deux modes d'être que sont le *Dasein* et la *Vorhandenheit*"⁴¹⁹.

La equivalencia la estableció nuestro filósofo de la siguiente manera: mismidad = *Vorhandenheit*, e ipseidad = *Dasein*.

Circa identitatem nunquam satis: en la contra carátula de *Sí mismo como otro*. Es el mismo Ricoeur quien escribió este mensaje que aparece como una propia síntesis comercial de su obra:

“Hay que descomponer en dos significaciones importantes la *identidad* sugerida por el término ‘mismo’: la identidad-*idem* de cosas que persisten incambiadas a través de los tiempos, y la identidad-*ipse* de aquel que sólo se conserva al modo de una promesa ‘mantenida’”⁴²⁰.

Retornando a nuestro refrán del ojo de buen cubero, podemos aclararnos que la persona es siempre ‘la misma’ (mismidad), pero que no es siempre ‘lo mismo’ (ipseidad). Juzgamos que estas generalidades acerca de la mismidad y la ipseidad no son suficientes, por lo que procedimos a extendernos sobre cada una de estas dos entidades/identidades.

1. La identidad mismidad

Alimentamos este subapartado de nuestra tesis con varios textos originales de Ricoeur, a pesar de que esta categoría no requeriría de mayores ampliaciones en su sentido. La primera ayuda expresa que la identidad-*idem* señala la perdurabilidad de la persona, de esta o aquella persona, independientemente de sucesos, historias y relatos. Y Ricoeur añade que:

“déploie elle-même une hiérarchie de significations que nous expliciterons le moment venu (cinquième et sixième études), et dont la permanence dans le temps constitue le degré le plus élevé, à quoi s'oppose le différent, au sens de changeant, variable. Notre thèse constante sera que l'identité au

⁴¹⁹ RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 358.

⁴²⁰ RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, en Contracarátula.

sens à Ipse n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité”⁴²¹.

La mismidad viene referida, en otro texto, a “la permanencia de una sustancia inmutable a la que el tiempo no afecta... el mantenimiento de sí mismo a pesar de lo que Proust llamaba las vicisitudes del corazón”⁴²². Y un texto pedagógico, profesoral de Ricoeur, nos arrojó más luces para la comprensión de la mismidad. Así respondió a la indagación por el surgimiento de la identidad narrativa: “Paso entonces a poner un ejemplo concreto: la mismidad equivale a la permanencia de las huellas digitales de un hombre, o de su código genético; esto se manifiesta a nivel psicológico en forma de carácter; la palabra ‘carácter’ resulta, por otra parte, de lo más interesante, pues es la palabra utilizada por los impresores para designar una forma invariable”⁴²³.

A más explicaciones, mayor comprensión, fue una convivencia que nos enseñó el hermenauta⁴²⁴. Por ello, abundemos en sus ejemplos clarificadores de esta identidad-*idem* entendida como “todos los rasgos de permanencia en el tiempo, desde la identidad biológica del código genético, reconocido por las huellas digitales, a lo que se añade la fisonomía, la voz, los andares, pasando por las costumbres estables o, como se suele decir, contraídas, hasta las marcas accidentales por las que un individuo se da a conocer como la gran cicatriz de Ulises”⁴²⁵.

2. La identidad ipseidad o identidad reflexiva

En cuanto a la identidad-ipse, o ipseidad, constatamos que estamos ante una categoría innovadora pero de gran complejidad. De modo sintético, podemos sintetizarla a través de una especie de ecuación: “El sí-mismo-reflexivo=ipseidad”. ¿Qué sentidos podemos extraer de este axioma filosófico? Elucidar el sentido de la ipseidad es una

⁴²¹ RICOEUR Paul, *Soi- même comme un autre*, p. 12-13.

⁴²² RICOEUR Paul, *Amor y justicia*, p. 121.

⁴²³ RICOEUR, Paul, *La crítica y la convicción. La crítica y la convicción. Entrevista con F. Azouvi y M. Launay*, p. 126.

⁴²⁴ Recordemos que frente a la disyuntiva metodológica establecida por W. Dilthey, que asociaba el concepto de explicación (*Erklären*) a las Ciencias de la Naturaleza y el de comprensión (*Verstehen*) a las Ciencias del Espíritu, Ricoeur propone una fórmula novedosa e integradora: “Explicar más para comprender mejor”. RICOEUR, Paul, *Temps et récit II ; De l'interprétation*.

⁴²⁵ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 112.

ganancia inmensa, dado que Ricoeur confesó que se trataba de un concepto “quizá demasiado rebuscado”.

“Me mostraba muy interesado por ciertas experiencias límite, aquellas en las que la identidad ipse se deja llevar, por así decirlo, por su propia forma interrogativa: ¿quién soy yo?, sin encontrar esa respuesta que podría proporcionarle la identidad entendida como mismidad. El modelo para mí fue *El hombre sin atributos* de Musil, *ohne Eigenschaften*, lo que cabría traducir mejor como: *sin propiedades*. Es decir, sin mismidad”⁴²⁶.

La cita señala que la mismidad por sí sola no es competente (no alcanza) para constituirse en única respuesta al ¿quién soy? Por tanto, lo obvio era la continuidad del rodeo en un ejercicio bien interesante: quitarle a la mismidad sus propiedades básicas... Si se lograra realizar eso, ¿qué quedaba?

Nuestro hermeneuta también puntualizó:

“Por su lado, el paradigma de la identidad *ipse* sería para mí la promesa. Debe mantenerse, por más que uno haya cambiado; equivale a la identidad voluntaria, deseada, afirmada sin tener en cuenta los cambios”⁴²⁷.

En este punto de la comprensión de estos dos modos de ser de la persona nos rodeó la dubitación. Relecturas del texto nos generaron dificultades relacionadas con la comprensión de estos dos modos de identidad personal. Escribió Ricoeur que “el paradigma de la identidad ipse sería la promesa. Debe mantenerse por más que uno haya cambiado”. Debe mantenerse: ¿no está cayendo en contradicción?

Hasta aquí estábamos convencidos de que el modo que se mantiene estrictamente sería la mismidad y el modo que identificaría a la persona de los cambios sería la ipseidad. ¿Pero el hermeneuta apunta aquí en otra dirección? Esta inquietud surgida en esta tesis, ¿es debida al “concepto quizá demasiado rebuscado” que es la ipseidad?

Habíamos clarificado que la condición de mantenimiento se refiere a la promesa y que la memoria es recuerdo de lo que se va siendo y haciendo. Y es de aquí que nuestro hermeneuta liga la ipseidad como mantenimiento de sí con la promesa y estaría la mismidad en conexión con la memoria.

⁴²⁶ RICOEUR, Paul, *La crítica y la convicción. Entrevista con F. Azouvi y M. Launay*, p. 126.

⁴²⁷ Ibid., p. 126

Esta duda queda zanjada en un párrafo anterior de nuestra tesis que aquí transcribimos: Hablábamos de la memoria como la capacidad de acordarse, que tiende a mantener en el tiempo no solamente hechos del pasado, sino, y fundamentalmente, a reconocer a la misma persona y a que el mismo agente se reconozca a sí mismo.

La promesa continuó ofreciéndole pistas para la ipseidad puesto que cuando alguien promete, al mantener su promesa se manifiesta como el mismo prometedora y garantiza que cumplirá su palabra. En efecto, en la promesa se encuentran involucradas dos personas (la que promete y quien recibe la promesa: destinatario y beneficiario simultáneamente de la promesa hecha), y partir de aquí, le fue posible establecer la equivalencia entre ipseidad y el reconocimiento de sí.

Otro texto del hermeneuta nos proporciona más soporte para comprender el sentido de la ipseidad:

“(se refiere) al aspecto de la persona que la hace singular, o lo que es lo mismo, que la identifica como un ser único e irrepetible, y no solamente lo individualiza... Esta dimensión no sólo es moral, sino que también es ontológica: mantener el compromiso es mantenerse a sí mismo. Por esta vía, es además ética pues esto conlleva a ser dueño de sí”⁴²⁸.

Nuestro hermeneuta rodeó con ahínco los sentidos de la promesa y entonces para la ipseidad “encuentra, en ciertas lenguas, el apoyo de la forma pronominal del verbo: yo me comprometo a... que consiste en una voluntad de constancia, de mantenimiento de sí, que pone su sello en una historia de vida enfrentada a la alteración de las circunstancias y a las vicisitudes del corazón. Es una identidad mantenida a pesar de..., a despecho de... todo lo que inclinase a traicionar la palabra dada”⁴²⁹.

Reconocimos cómo a partir de la identidad narrativa alcanzó Ricoeur la novedad de la dimensión ipse, pues dicha identidad narrativa es indispensable e insustituible para extender todos los significados de la ipseidad. Como la identidad narrativa posee una dimensión histórica, es esta dimensión la que conduce al reconocimiento de los cambios que acontecen en la mismidad; en efecto, “notre thèse constante sera que l'identité au sens à Ipse n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité”⁴³⁰.

⁴²⁸ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, pp. 468. 476.

⁴²⁹ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 137.

⁴³⁰ RICOEUR Paul, *Soi- même comme un autre*, p. 13.

En el reconocimiento de los cambios, la ficción juega un rol clave, pues los relatos ficticios muestran los intentos que sus autores llevan a cabo por identificarse, o sea, por hallar su identidad personal.

Finalicemos las reflexiones sobre la ipseidad entregando otro insumo como respuesta la pregunta sobre cuál es la diferencia última entre mismidad e ipseidad: “La capacidad de prometer es la diferencia última de la ipseidad con la mismidad”⁴³¹.

E. La alteridad

Continuamos al ritmo de los rodeos de Ricoeur. Debemos llegar al sí mismo como otro. Ya abonamos el terreno cuando dilucidamos que la promesa despuntó otro horizonte en la hermenéutica ricoeuriana, el del otro. ¿De qué manera? De él existe un fuerte indicio en el tercer elemento de la promesa: su destinatario que es diferente de quien promete. Existe en la promesa una conexión necesaria del agente prometedor con el otro, y de este otro con quien dice la promesa.

Devolvámonos unos años para revisar en este tema del sí y del otro en la comunidad académica que mencionamos en las páginas iniciales de esta memoria. En esta dirección, Marcel había postulado que únicamente la persona se comprende a partir de los otros (postura idéntica había sentado Mounier); que esos otros fundan el amor de sí y que el yo y el tú no son idénticos sino que constituyen un nosotros; y que cuando el Sí mismo camina hacia el otro encuentra otro Sí mismo, o lo que es igual, el “camino hacia sí mismo pasa por los demás”⁴³².

Avanzó un poco más Marcel, pues, para él: “El pensamiento filosófico, el más auténtico, me parece situarse en la unión del sí y del otro”⁴³³. Marcel había escrito al respecto:

⁴³¹ BONYUAN, Marcelo Eduardo, “Paul Ricoeur: Yo e identidad en el marco de Sí mismo como otro”. En *Revista Borradores*, vol. X/ XI, año 2009-2010. Universidad Nacional de Río Cuarto (Argentina), p. 8, nota 18. <http://www.unrc.edu.ar/publicar/borradores/Borradores.htm>.

⁴³² Recomendamos sobre este punto la reflexión que hallamos en el capítulo I (“Caminantes”), de la obra AGÍS VILLAVARDE, M., *Caminantes. Un itinerario filosófico*, Ed. Fundación E. Mounier, Madrid 2013.

⁴³³ SECCO PÉREZ, José, Op. Cit., p. 26.

“Mas sabemos muy bien que este plano del sí y del otro puede ser trascendido: lo es en el amor, en la caridad. El amor gravita en torno a cierta posición que no es ni la del sí ni la del otro en cuanto otro: es lo que yo he llamado el tú. Confieso que sería preferible, si fuese posible, encontrar una designación más filosófica, pero al mismo tiempo creo que el lenguaje podría aquí traicionarnos y hacernos recaer en el orden del otro, es decir, del él”⁴³⁴.

Mounier había enfatizado que la persona solamente se encuentra en el otro. Lévinas, por su parte, reconoció que los esfuerzos en esta tarea tenían que ver con pensar el Otro en el Mismo, pero sin pensar otro Mismo⁴³⁵.

Ricoeur aprovechó esas posturas y al mismo tiempo llegó más lejos al desanudar la aporía del sí y del otro. ¿Constituyen los aportes de Ricoeur aquella “designación filosófica” cuya ausencia extrañaba Marcel? ¿Es *Sí mismo como otro* esa designación? ¿Con *Sí mismo como otro* desembrolló la paradoja?

El otro fue búsqueda asidua de nuestro filósofo y en sus rodeos ese *otro* siempre estuvo implicado. Así por ejemplo, en *Sí mismo como otro* escribe que “un engagement qui ne serait pas de faire quelque chose que l'autre pourrait choisir ou préférer pourrait n'être qu'un pari stupide”⁴³⁶. El otro fue vadeado como el camino para salir del monologismo y para adentrarnos en lo pre-dialogal y dialogal propiamente dicho.

Hemos venido hilando conceptos y sentidos íntimamente conectados: Identidad narrativa, tiempo, identidad personal, mismidad, ipseidad, y ahora debemos continuar el hilado con la alteridad. ¿Cómo la conectamos con las posiciones hermenéuticas de Ricoeur sobre la persona?

El tiempo fue asimilado y asumido como una especie de tubo madre del que Ricoeur fue desprendiendo una a una las identidades, lo mismo que la alteridad. Siglos antes, de acuerdo con Jesús Conill, la física aristotélica había analizado el tiempo y lo había conceptualizado como “número del movimiento según lo anterior y lo posterior”, estableciendo una diferencia entre lo que es el tiempo $\eta\theta\ \pi\omicron\tau\epsilon\ \omicron\omega$ (es decir, movimiento) y lo que es el tiempo $\tau\omicron\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ (aquí “emerge la experiencia de lo otro,

⁴³⁴ MARCEL, Gabriel, Op. Cit., p.28.

⁴³⁵ LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1977.

⁴³⁶ RICOEUR, Paul, *Soi- même comme un autre*, p. 311.

de lo distinto”). “En cuanto a su ser propio, a su esencia, lo anterior y posterior tienen la característica de ser distintos, de ser alteridad”⁴³⁷.

Comprendimos por los excursus anteriores que *yo, tú, nosotros, él* se identifican por los modos de ser: idem (sustancial) e ipse (no sustancial). Pero, ¿en qué relación están yo-tú-nosotros con él y viceversa? En esta geografía de la identidad personal, distendida en la mismidad y la ipseidad, ¿dónde está la alteridad? ¿Cómo se articula, se imbrica la alteridad? La búsqueda obligada por el interrogante nos aportó el siguiente aserto de Melich:

“La identidad narrativa es apertura al extranjero, a la alteridad radical. La identidad narrativa es la afirmación de la alteridad, es quedar herido por lo desconocido, por lo inesperado, es dejar libre la dimensión de la extranjería (sic), es afirmar que el otro jamás queda atrapado por lo mismo”⁴³⁸.

Si bien es cierto que la cita viene más en contexto de la hospitalidad (con el asunto de la traducción), ¿extranjería, del extranjero, nos resultó importante la conexión establecida entre identidad narrativa y esa alteridad, aunque es lícito preguntar tangencialmente si únicamente es el extranjero la alteridad radical. Ese extranjero es también el otro, pero aún no como sí mismo.

¿Cuál es la razón por la que la identidad narrativa deviene también soporte para la alteridad?

La respuesta la encontramos en García Ruiz quien escribe que:

“la relación con los otros mediada a través de diversas instancias intersubjetivas que Ricoeur denomina formas de solicitud. Así, la cuestión de la alteridad es un aspecto fundamental de la identidad del sí mismo, pues lo otro no se opone a la identidad sino a una de las maneras fundamentales por la que se alcanza la comprensión de uno mismo, pues la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad es interna a la constitución ontológica de la persona”⁴³⁹.

⁴³⁷ CONILL, Jesús, “Experiencia hermenéutica de la alteridad”, En *En-claves del pensamiento*, Diciembre, Vol. 2. No.4. México. 2008, p. 49.

⁴³⁸ MELICH, Joan Carles, “Narración y hospitalidad”, en *Análisis* 25, 2000. p. 134. www.raco.cat/index.php/analisi/article/viewFile/15053/14894.

⁴³⁹ GARCÍA RUÍZ, Pedro Enrique, Op. Cit., pp. 111-112.

El tema no es expedito, dada la polisemia del término alteridad, recalcada por nuestro hermeneuta. Esta polisemia de acuerdo con García Ruiz le permite a Ricoeur mostrar que “la alteridad no se reduce únicamente a la presencia del otro sino que también designa: i) la alteridad como pasividad con respecto al cuerpo propio cuya importancia ha destacado el análisis husserliano sobre la síntesis pasiva, ii) la alteridad como experiencia de lo extraño, y iii) la alteridad como hetero afección (relación *Bewusstsein-Gewissen*)”⁴⁴⁰.

Nos preguntamos por qué trabajó con la expresión *alteridad* y no con el sustantivo *otro*, lo que hubiéramos juzgado más oportuno. Los rodeos en torno de la alteridad tuvieron que ver con otras dos expresiones, la mismidad y la ipseidad. Pero estas dos identidades significan a cada uno, mientras que la alteridad no necesariamente se refiere a otro ser ni expresa su identidad. Pero nuestro hermeneuta escribió sobre la alteridad y es esta expresión la que analizamos.

Mencionamos que Ricoeur, luego de estudiar el asunto de la responsabilidad de la acción oteó albores de la alteridad en los héroes de Homero. Así escribió: “el primer lugar de reconstrucción de las relaciones de alteridad derivadas de cada toma de decisión en conductas deliberadas: todo el ejército griego sobre sus naves es testigo de la hazaña de sus dirigentes”⁴⁴¹.

La cita nos permite vislumbrar la dialéctica del *yo* y el *otro* y vadear esa disimetría radical en la relación del *yo* con el *otro*. Husserl y Lévinas trabajaron en el esfuerzo por superar esa disimetría, enfatizando el polo *yo*/teorético (Husserl) o el polo *otro*/ético/anti-ontológico Lévinas). Ricoeur manifiesta que:

“Por tanto, la constitución del fenómeno ‘otro’ presenta un giro paradójico: la alteridad del otro, como cualquier otra alteridad, se constituye en (*in*) mí y a partir de (*aus*) mí; pero el extraño es constituido como *ego* para sí mismo precisamente como otro, es decir, como un sujeto de experiencia con igual razón que yo, sujeto capaz de percibirme a mí mismo como perteneciente al mundo de su experiencia”⁴⁴².

Lévinas, por su parte, al ubicar la ética como filosofía primera sostiene que la disimetría se origina en el polo *otro* y se dirige hacia el polo *yo*.

⁴⁴⁰ Ibid., p. 116.

⁴⁴¹ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 257.

⁴⁴² Ibid., pp. 164-165.

Ricoeur puso sobre la mesa durante su análisis del reconocimiento hegeliano unas figuras de la alteridad, concluyendo que ese concepto “garantiza el vínculo entre *auto-reflexión* y orientación hacia otro... (de tal manera que) la lucha por el reconocimiento es la correlación originaria entre ‘relación a sí’ y ‘relación al otro’”⁴⁴³. Había sido explícito el hermeneuta cuando sentenció que “sin reconocimiento, la alteridad no sería otro distinto de sí mismo”⁴⁴⁴.

Y en Hobbes dedujo Ricoeur, que la lucha por la supervivencia era la lucha por el reconocimiento recíproco. Igualmente encontró figuras de alteridad cuando analizó el momento identificatorio del reconocimiento mutuo, tales como las relaciones de propiedad, las distintas transacciones entre las personas, el cambio ceremonial de dones, la imputación, los recuerdos diferentes referidos a los mismos acontecimientos, la reciprocidad no mercantil, etc.

Pero las reflexiones no conducían a articulación entre el mismo y el otro, o mejor, no vislumbraban esa posibilidad. Gabriel Marcel, por ejemplo, se había cuestionado acerca de la posibilidad de “concebir una experiencia de la alteridad en cuanto tal, (pues) lo otro en tanto que otro, ¿no cae por definición fuera de mi experiencia?”⁴⁴⁵

Es clara aquí la postura sobre la diferencia y sus consecuencias: ella separa, aísla, desconoce, ignora.

¿Cómo superar la seria dubitación de Marcel? El rodeo debía construir un sentido de la diferencia que fuera más allá, o sea, que fuera una especie de puente entre yo, tú, nosotros con el diferente. Y este sentido/exigencia lo hizo brotar Ricoeur, cuando enhebró las tareas que debía gestionar la diferencia.

Para él, reflexionar con la diferencia exigía el reconocimiento de aquellos que piensan de manera diferente, debido no a trivialidades y banalidades sino a que “tienen convicciones diferentes”; de ahí avanzar al “reconocimiento real” de ese otro, de esa persona que no piensa como yo, tú, nosotros. Y luego, como en ese iter emergen los conflictos, el reconocimiento de la “fuente” de las discrepancias para finalizar acordando “medios de negociación” de esa-s diferencia-s.

⁴⁴³ Ibid., pp. 181, 182.

⁴⁴⁴ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 108.

⁴⁴⁵ MARCEL, Gabriel, *El misterio del ser*, p. 50.

El trabajo de la vía larga acerca del estatuto de la alteridad continuó y nuestro hermeneuta lo engarzó, y por tanto descifró, en y a partir del modo de ser de la persona como ipseidad. Unión definitiva de ipseidad con alteridad, con lo que Ricoeur deshizo la aporía del sí mismo y del otro: “*Soi-même comme un autre* suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre, comme on dirait en langage hégélien”⁴⁴⁶. Más incisivo es el siguiente apotegma: “No hay ‘otro’ si no hay mismo y viceversa”⁴⁴⁷.

Sin embargo, la nombrada condición polisémica de la alteridad abrió la posibilidad para plantear un sí mismo como otro. ¿Por qué? Porque *el otro es analógico*, fue la respuesta de Ricoeur, quien constituyó esta analogía del otro como un principio transcendental, es decir, una propiedad del ser. Con esa respuesta, nuestro filósofo descartó tanto el carácter de univocidad como el de equivocidad entre el sí mismo y el otro.

Este carácter analógico hace posible que alguien sea igual al otro, sin que sea idéntico. La analogía no es “un razonamiento, sino el trascendental de múltiples experiencias perceptivas, imaginarias, culturales; no es un razonamiento empírico, sino un principio transcendental. La función de la analogía, en tanto principio transcendental, es preservar la *igualdad* del significado *yo*, en el sentido de que los otros son *igualmente yoes*”⁴⁴⁸.

La analogía, explicado su sentido por Aristóteles y comprendida desde esas épocas, devino fundamental en Ricoeur para la construcción de su teoría hermenéutica⁴⁴⁹.

Ahora nos preguntamos sobre la función que cumple el otro en la constitución del sí. Volvamos a las reflexiones sobre la interlocución, al rol de los hablantes y de los interlocutores. Ellos emplean palabras con las que indican o manifiestan sentidos, unívocos, equívocos o análogos, que caminan “en direction de l'ipséité du locuteur ou de l'agent a pour contrepartie une avancée comparable dans l'al-térité du partenaire”⁴⁵⁰.

⁴⁴⁶ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 14.

⁴⁴⁷ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 102.

⁴⁴⁸ GARCÍA RUÍZ, Pedro Enrique, Op. Cit., p. 116.

⁴⁴⁹ Una ampliación de este tópico puede estudiarse en RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action. Ennsais d'herméneutique II*, Seuil, París 1986, en especial cuando reflexiona sobre Hegel y sobre la cuestión de la intersubjetividad en Husserl.

⁴⁵⁰ RICOEUR, Paul, *Soi- même comme un autre*, p. 59.

La convicción de García Ruiz mencionada antes, es compartida por Agís Villaverde, quien abiertamente nos habla de “la alteridad, como implicación directa del sí mismo”⁴⁵¹. Y Ricoeur expresó que si se añadiera desde el exterior estaría apuntalando una “derivación solipsista”:

“Que l'altérité ne s'ajoute pas du dehors à l'ipséité, comme pour en prévenir la dérive solipsiste, mais qu'elle appartienne à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipséité”⁴⁵².

A estas alturas, tanto el mismo como el otro perdieron el carácter de unívocos y la identidad se abre en mismidad e ipseidad, debido a un criterio de temporalidad: “En fait, c'est le pôle du Même qui a le premier perdu son univocité, en se fracturant en même temps que l'identique était traversé par la ligne de partage qui sépare *ipse* de *idem*. Le critère temporel de cette division, à savoir la double valence de la permanence dans le temps, selon qu'elle désigne l'immutabilité de *idem* ou le maintien de soi de *ipse*”⁴⁵³.

Nuestro protagonista hasta aquí ha sido el hombre hablante, narrador, actuante y sufriente. Hemos propendido por captar la importancia de haber comprendido que el agente se puede narrar, elaborándose la síntesis de identidad personal como identidad narrativa. Y a partir de allí, el despliegue de la identidad personal en esas dialécticas de mismidad - ipseidad, e ipseidad - alteridad.

Lo lógico y obvio ahora sería continuar con la temática del hombre responsable; sin embargo, dado el alcance de la tesis para la Organización Familias Mundi, dejamos los estudios éticos en espera para la próxima parte y nos vamos a transitar por la necesaria propuesta ontológica que construye Ricoeur para su hermenéutica del sí.

La segunda dialéctica, es decir, la de la ipseidad y la alteridad, a nuestro juicio es la más compleja de percibir. Una cita de Dosse nos puede aportar una entrada a esta nueva Parte de la tesis: “La toma de conciencia de la verdadera distancia con el otro es la condición para avanzar hacia una real proximidad”⁴⁵⁴.

⁴⁵¹ AGÍS VILLAVÉRDE, Marcelino, Op. Cit., p. 169.

⁴⁵² RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 367.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 368.

⁴⁵⁴ DOSSE, François, Op. Cit., p. 634.

CUARTA PARTE

ONTOLOGÍA DE LA HERMENÉUTICA DEL SÍ

“Buscar para el sí un estatuto que escape a las alternancias de exaltación y de declive que afectan a las filosofías en primera persona”.

Paul Ricoeur

“Quel mode d'être est donc celui du soi, quelle sorte d'étant ou d'entité est-il”.

Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre.*

“Pas de monde sans un soi qui s'y trouve et y agit, pas de soi sans un monde praticable en quelque façon”.

Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre.*

CAPÍTULO IX: ¿QUÉ CLASE DE SER ES EL SÍ?

- Una ontología para el sí: ¿repetir o errar?
- Aristóteles y los sentidos del ser
- Platón y sus grandes géneros
- La triple armazón o los bucles de la hermenéutica del sí
- La atestación, crédito y fianza de la ipseidad
- Ser en acto, modo de ser de la mismidad
- Ser en potencia, modo de ser de la ipseidad
- El obrar humano y las experiencias de pasividad
- La pasividad, atestación de la alteridad
- El trípode la pasividad
- La experiencia del propio cuerpo/carne
- La intersubjetividad
- La conciencia

Los interrogantes que deben dilucidarse en esta parte de la tesis son los siguientes: ¿Es posible una ontología para el sí?, ¿Qué clase de ser es el sí?, ¿Dónde podemos afincarnos para comprender el sí?, ¿Qué ontología puede dar cabida tanto a la identidad como a la diferencia, a la afirmación de *Sí mismo como otro*?, ¿Qué ontología logra dar soporte a la hermenéutica del sí?

Ricoeur no dudó en postular que sí es posible esta ontología. Esto expone:

“dans la mesure où les philosophies du passé restent ouvertes à des réinterprétations et des réappropriations, à la faveur d'un potentiel de sens laissé inemployé, voire réprimé, par le processus même de systématisation et de scolarisation auquel nous devons les grands corps doctrinaux que nous identifions d'ordinaire par leurs maîtres d'œuvre: Platon, Aristote, Descartes, Spinoza, Leibniz, etc.”⁴⁵⁵

⁴⁵⁵ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, pp. 346-347.

Las exigencias, de acuerdo con la cita anterior para elaborar esta ontología del sí son: las sistematizaciones filosóficas no deben encerrarse exclusivamente en sus autores; su enseñanza debe ir más allá de las aulas escolares y universitarias; la apertura en los autores y en las aulas se alcanza si se aceptan e introducen re-intepretaciones y sentidos que han sido soslayados en la historia. Todo este cometido se encuentra en la ruta de los rodeos ricoeurianos.

Es necesario proceder oxigenando, innovando sentidos, porque aquellos sistemas se muestran asfixiantes y manipuladores, y entonces, la única posibilidad que nos quedaría es la de 'errar o repetir'

El hermeneuta igualmente indicó y puso el punto de apoyo – su punto de apoyo - para la comprensión del sí en la *atestación*. Esto escribe: “es fundamentalmente atestación de sí. Esta confianza será alternativamente, confianza en el poder de decir, en el poder de hacer, en el poder de reconocerse personaje de narración, y, finalmente, en el poder de responder a la acusación con el acusativo: ¡heme aquí!, según expresión del gusto de Lévinas... La atestación será la de lo que se llama comúnmente conciencia moral, y que precisamente se dice en alemán *Gewissen*... Y si admitimos que la problemática del actuar constituye la unidad analógica en la que se agrupan todas nuestras investigaciones, la atestación puede definirse como la *seguridad de ser uno mismo agente y paciente*... La atestación de sí es la que, en todos los niveles – lingüístico, prático, narrativo, prescriptivo-, preservará la pregunta *¿quién?* de dejarse reemplazar por la pregunta *¿qué?* o por la de *¿por qué?*”⁴⁵⁶

Nuestro hermeneuta trazó un itinerario necesario de recorrer para construir y posicionar esta ontología específica. La ruta debe articular tres problemáticas/bucles: el rodeo del análisis, necesariamente indirecto, sobre la reflexión o también 'el compromiso ontológico de la atestación y las dos determinaciones de la ipseidad mediante su contraste con la mismidad y a través de su dialéctica con la alteridad.

Se trata de una mediación triple, o en otras palabras, esta hermenéutica del sí posee una *triple armazón*: “On a pu donner le nom d'herméneutique à cet enchaînement, en vertu de l'exacte équivalence entre *interprétation* de soi et le déploiement de cette triple médiation”⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, p. XXXVI.

⁴⁵⁷ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 345.

A. La triple armazón de la hermenéutica

En la construcción de su hermenéutica, Ricoeur dio créditos intelectuales a Descartes y a Locke como consta en este aserto:

“No cabe duda de que debemos a la filosofía cartesiana del cogito y a la teoría de la reflexión de John Locke el impulso decisivo hacia lo que yo propongo llamar la hermenéutica del sí”⁴⁵⁸.

Recordó el hermeneuta la polisemia con que Platón y Aristóteles trabajaron y perfilaron el concepto de ser (ser verdadero, ser falso; ser en potencia y en acto; ser por accidente), y, además, para la dialéctica de la ipseidad y la alteridad trajo a Platón en sus grandes géneros de lo Mismo y lo Otro de acuerdo con sus diálogos *Teeteto*, *Sofista*, *Filebo* y *Parménides*.

Como ayuda didáctica aclaramos que su vía larga recorrió los senderos de discurso de *primer grado*, donde se analizan categorías o existenciales como personas y cosas, y de discurso de *segundo grado* empleado para metacategorías y grandes géneros.

Hagamos el recorrido de las tres problemáticas de la triple armazón.

1. El compromiso ontológico de la atestación, o dialéctica del análisis y de la reflexión

En el Prólogo de *Sí mismo como otro*, se encuentra que “Le soi est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l'analyse précède le retour vers lui-même... la thèse de la *simplicité* indécomposable du Cogito qui s'ajoute à celle de son immédiateté”⁴⁵⁹. Se encuentran en esta cita dos términos, los de *análisis* y de *reflexión*, que adquirieron sentidos precisos en su momento, puesto que le permitieron al hermeneuta dilucidar la dialéctica de la identidad ídem y la identidad ipse.

La *reflexión* nos lleva directamente a las filosofías del Cogito, puesto que la reflexión es calificada como y que por ello devino constituida en auto-fundamento. El *análisis* fue la metodología rigurosa y rutinaria de nuestro hermeneuta mediante la cual

⁴⁵⁸ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 101.

⁴⁵⁹ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 30.

construía textos, fragmentarios producto de sus rodeos incesantes, de sus *ires y venires*, de su vía larga.

Desde esta enunciación sobre los acercamientos indirectos, se comprende la primera mediación para ir conformando la armazón de la hermenéutica del sí, porque esta armazón rechaza esa simplicidad, esa inmediatez y ese auto-fundamento del Cogito exaltado o del Cogito humillado. A partir de aquí pretende conseguir un cierto tipo de *certeza*, o modo aléthico o veritativo, o el nombre que ya conocemos, *atestación*, definida como la caracterización del

“mode aléthique (ou véritatif) du style approprié à la conjonction de l'analyse et de la réflexion, à la reconnaissance de la différence entre ipséité et mêmeté, et au déploiement de la dialectique du soi et de l'autre -bref, approprié à l'herméneutique du soi considérée dans sa triple membrure.”⁴⁶⁰.

La atestación puede analizarse desde otro concepto, el de testimonio, una herencia de Jean Nabert, herencia citada en su momento. O sea, existe un testimonio de mí mismo como agente de acciones, de mi mismidad y de mi ipseidad, lo mismo que de la alteridad.

La atestación impugna al Cogito cartesiano que se había posicionado como ‘saber último y auto-fundador’, porque ella “se inscribe en la gramática del ‘creo en’ (lo que la hace cercana al testimonio) “dans la mesure où c'est *en* la parole du témoin que l'on croit... (que deviene -la atestación- un oponente a la) “l'articulation de la réflexion sur l'analyse”⁴⁶¹.

La conjunción de análisis y reflexión da soporte a una hermenéutica fragmentaria, imposible de ser estatuida como fundamento. Ante esta hermenéutica fragmentaria se yergue una hermenéutica ‘alternativa de oposición’, que es la *hermenéutica del sí*, como contradictoria del Cogito ‘auto-fundador y último saber’: “L'attestation qu'il en est bien ainsi du soi rejaillit sur l'analyse elle-même... (y posibilita el que) la pensée (alcance) un faire effectif ... le langage dit encore l'être”⁴⁶².

En definitiva, ¿Cuál es el papel o función de la atestación? Ricoeur lo manifiesta perentoriamente: La atestación “es de la ipseidad, a la vez en su diferencia respecto de

⁴⁶⁰ Ibid., p. 33.

⁴⁶¹ Ibid.

⁴⁶² Ibid., pp. 348-350. Un estudio especializado sobre este asunto es el que ofrece PONCE DE LEÃO, Paula, “El hombre, mediación imperfecta. La hermenéutica del sí en la obra de Paul Ricoeur”, en *Revista Agora. Papeles de Filosofía*, Universidad de Santiago de Compostela, n° 25/2, 2006, pp. 119-135.

la *mismidad* y en su relación con la *alteridad*”... La atestación es la seguridad – el crédito y la fianza – de *existir* según el modo de la ipseidad”⁴⁶³.

Y terminando, manifestamos que ese abarca y comprende la totalidad del sentido oculto en el título original del apartado: “*El compromiso ontológico de la atestación*”. Es decir, la *atestación* es garantía del modo existir de la identidad personal como ipseidad, y también como afirmación de la diferencia de la ipseidad con la mismidad, desarrollo que viene presentado a continuación.

2. La apuesta ontológica por la ipseidad

Avanza Ricoeur recordando que la dialéctica anterior se constituye en la rama donde se injertan el *idem* y el *ipse* y entonces establece ‘la apuesta ontológica de la ipseidad’, es decir, los rodeos por fabricar una ontología adecuada para la ipseidad.

Este segundo anclaje para la hermenéutica del sí comprometió esfuerzos, reconocidos por el mismo Ricoeur ya que se trataba de “cette voie relie l’investigation de l’être du soi à la réappropriation de celle des quatre acceptions primitives de l’être qu’Aristote place sous la distinction de *acte* et de la *puissance* ... (ya que) le langage de l’acte et de la puissance n’a cessé de sous-tendre notre phénoménologie herméneutique de l’homme agissant”⁴⁶⁴.

La unidad analógica del obrar humano, originada por la metacategoría del ser como acto y potencia fue el punto de partida para los circunloquios sobre el tema presente, debido a que esta unidad constituía la mejor plataforma para el agente actuante (potencia/poder sobre, poder-en -común) y la polisemia de la acción (acto). La actualización de la ontología del ser en cuanto potencia subrayó los temas del cambio y del movimiento local, asignando a la potencia “est un véritable mode d’être ... rien ne peut être dit potentiel sans référence à quelque chose qui est dit réel, au sens d’effectif, d’accompli”⁴⁶⁵.

Rodeos ricoeurianos sobre los conceptos aristotélicos de *dynamis*, *enérgeia*, *ousía* (traducido desacertadamente como substancia por los latinos de acuerdo con la

⁴⁶³ RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 334.

⁴⁶⁴ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 351.352.

⁴⁶⁵ Ibid., p. 353.354

manifestación del hermeneuta) y *praxis* abrieron caminos valiosos. El estagirita utilizó los dos primeros conceptos tanto en cosmología como en otros saberes y los usos sirvieron al hermeneuta para inferir un *descentramiento* - hacia arriba y hacia abajo – “a faveur duquel *énergéia-dunamis* fait signe vers un *fond d'être*, à la fois *puissant et effectif* sur lequel se *détache* l'agir humain... (fondo) à partir duquel le soi peut être dit agissant”⁴⁶⁶. Y esto es lo único que garantiza una “ontología de la ipseidad”.

Los circunloquios condujeron a concluire que la “centralité de l'agir et décentrement en direction d'un fond d'acte et de puissance, ces deux traits sont également et conjointement constitutifs d'une ontologie de l'ipséité en termes d'acte et de puissance”⁴⁶⁷.

Ese *fondo de ser, a la vez potencial y efectivo* llevó a Ricoeur a reflexionar sobre elementos contenidos en *Ser y Tiempo* de Heidegger, donde halló la centralidad del concepto *cuidado* (*Sorge*), que compara nuestro filósofo con el lugar preferencial ocupado por el obrar humano en su hermenéutica. Se trata de un actuar especial que no agota de ninguna manera el sentido del obrar⁴⁶⁸.

Continuando con los rodeos en torno del cuidado, situado en el ámbito aun del *ser-en-el mundo*’, Ricoeur concluyó que

“Pas de monde sans un soi qui s'y trouve et y agit, pas de soi sans un monde praticable en quelque façon”... (Por tanto), que le soi et l'être-dans-le-monde soient des corrélatifs de base ne me paraît pas discutable... le soi est essentiellement ouverture sur le monde et son rapport au monde est bien, comme le dit Brague, un rapport de concernement total: tout me concerne”⁴⁶⁹.

Regresa nuestro hermeneuta al mencionado *fondo potencial y efectivo* para preguntarse cuál podría ser el enlace de este fondo con el “sí que actúa y que sufre”. Su

⁴⁶⁶ Ibid., p. 357. Para Paul Ponce de Leão “Lo que mueve a Ricoeur no es tanto entrar en la polémica de las ontologías sino mostrar como la ontología del acto no se agota en los análisis de la *praxis*, requiriendo un ‘fondo de ser a la vez poderoso y efectivo’ frente al cual el obrar humano ocupa un lugar privilegiado. La centralidad del actuar remite así a un fondo de acto y potencia que constituye el núcleo ontológico de la ipseidad”. PONCE DE LEÃO, Paula, “El hombre, mediación imperfecta. La hermenéutica del sí en la obra de Paul Ricoeur”, p. 127.

⁴⁶⁷ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 357.

⁴⁶⁸ “El *cuidado* –escribe Paula Ponce de Leão- al presuponer la *acción* sugiere que ésta ya está presente de forma implícita en la analítica existencial heideggeriana. De ahí, la ‘pequeña diferencia’ que Ricoeur subraya, entre la interpretación heideggeriana y suya, en cuanto al par *δύναμις-ἐνέργεια*”. PONCE DE LEÃO, Paula, “El hombre, mediación imperfecta. La hermenéutica del sí en la obra de Paul Ricoeur”, p. 127.

⁴⁶⁹ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 357.

fundamento es el *Conatus* de Spinoza, quien escribe: “Cada cosa, en la medida en que el ser está en ella, intenta perseverar en él”⁴⁷⁰.

Ya habíamos escrito sobre el papel o función de la atestación que no solamente afirma la ipseidad y su diferencia con la mismidad, sino también la *alteridad*, tema que concierne al título que sigue.

3. *Iipseidad y alteridad*

En páginas anteriores citamos a Ricoeur rodeando el concepto y sentido de la ipseidad referidos a la alteridad. Estas son sus precisiones: la alteridad no es el recurso para prevenir cualquier sesgo solipsista de la ipseidad; la alteridad no es maquillaje, por tanto algo externo, de la ipseidad; a la ipseidad pertenece constitutivamente la alteridad⁴⁷¹.

Ricoeur concedió importancia a la dialéctica de lo mismo y de lo otro en relación con la dialéctica del idem y del ipse, y la de la alteridad⁴⁷². Esto constituye una propuesta que posibilita inferir la importancia concedida a la ipseidad y a la alteridad. ¿A qué se debe esta primacía? Una pista diáfana es el título de la obra en estudio *Soi-même comme un autre*.

Nuestro hermeneuta reconoció una cierta modificación de la dialéctica de lo Mismo y de lo Otro al entrar en contacto con la hermenéutica del sí: lo Mismo: “En fait, c'est le pôle du Même qui a le premier perdu son univocité, en se fracturant en même temps que l'identique était traversé par la ligne de partage qui sépare ipse de idem” puesto que fue fracturada por ese criterio temporal de las identidades *ipse* e *idem* y porque la alteridad ha adquirido “par anticipation le caractère *polysémique* ..., lequel, disions-nous, implique que l'Autre ne se réduise pas, comme on le tient trop facilement pour acquis, à l'altérité d'un Autrui”⁴⁷³.

⁴⁷⁰ SPINOZA, Eica, p. 261, Citado por RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, p. 350.

⁴⁷¹ Cfr. RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 367.

⁴⁷² RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*: “La dialectique du même et de l'autre couronne les deux premières dialectiques”, p. 30.

⁴⁷³ Ibid., p. 368.

La dialéctica de la ipseidad y de la alteridad no deja que el sí se constituya en fundamento, axioma propio de un sí ni exaltado, ni humillado, sino quebrado, juntamente con una atestación igualmente quebrada.

Si la alteridad no se añade desde el exterior, ¿qué tarea lleva a cabo en el centro de la ipseidad?, indagó Ricoeur. Su rodeo giró en torno de los dos planos del discurso, el fenomenológico y el ontológico. Y precisó que la dimensión fenomenológica de la alteridad tiene que ver con las inferencias suscitadas por su condición polisémica. Dichas inferencias constituyen las tres experiencias de pasividad, es decir, el cuerpo o la carne, la alteridad del otro y la conciencia.

Entonces, la meta-categoría alteridad y las formas de pasividad quedan para el discurso especulativo que se desarrolla continuación.

B. El trípode de la pasividad y de la alteridad

Entonces formuló el hermeneuta su hipótesis de trabajo acerca de la articulación de la alteridad en sus tres significaciones, bajo la expresión 'trípode de pasividad': la experiencia del propio cuerpo/carne, la relación de sí con el extraño (la intersubjetividad), y la relación de sí consigo mismo (la conciencia).

Estas tres formas de pasividad se constituyen en testimonio/atestación de la alteridad. Tengamos presente que la reflexión se lleva a cabo en lo especulativo y que su producto no va a adicionar otro plano a los ya establecidos.

1. El cuerpo propio o la carne como anclaje del sí

La primera experiencia de pasividad alude al enigma que afecta a la consideración del propio cuerpo que implica un cambio de perspectiva en el análisis y nos lleva desde el ámbito fenomenológico al ontológico, en la medida en que el cuerpo puede ser entendido como sustrato o sostén del ser⁴⁷⁴.

El cuerpo o la carne han hecho presencia desde el proceso identificatorio de la persona, cuando fue hallada y analizada la persona como particular de base. Ricoeur nos

⁴⁷⁴ Ricoeur habla de un "caractère énigmatique du phénomène du corps propre (que genera) le renvoi de la phénoménologie à l'ontologie". Ibid., p. 369.

recordó entonces que la persona es también un cuerpo⁴⁷⁵. Pero el cuerpo ahora es abordado como una de las figuras de pasividad. ¿Cuál es el sentido ricoeuriano de esta *pasividad*? La respuesta fue construida a través del *padecimiento*, que “est en quelque sorte révéle selon son intégrale dimension passive lorsqu'il devient un souffrir⁴⁷⁶”.

Desconocer la presencia del sufrimiento en la vida de las personas es algo insensato. Pero poco apoco hemos ido reduciendo los ámbitos del sufrimiento a lo físico-orgánico, dejando de lado otros modos de sufrimiento. Ricoeur intenta recuperar para nosotros otros ámbitos del sufrir, ligándolos a sus circunloquios acerca de los poderes. Así por ejemplo, enumera asignándoles modos de sufrimiento la disminución de la capacidad de obrar, que deviene en “menosprecio” propio, lo que hace más exigente la lucha por existir, la incapacidad de narrar, la negativa a contar, la insistencia en lo inenarrable, el ejercicio del poder hacer de alguien que puede generar sufrimiento en el otro, la violencia, etc. Sufrimiento/pasividad del agente y sufrimiento/pasividad del paciente.

¿Cuál es la modalidad de alteridad que corresponde a esta pasividad *íntima* que es el “cuerpo propio/la carne”? El cuerpo presenta los siguientes grados de pasividad: la experiencia *princeps* (su diversidad íntima, su extensión irreductible, su masa y su gravedad), las impresiones de bienestar o de malestar y la resistencia de las cosas exteriores, y son estos grados los que hacen que el cuerpo sea “la plus grande certitude d'existence propre et la plus grande certitude d'existence extérieure”⁴⁷⁷.

El término *cuerpo* aquí posee un sentido específico: es el garante de que el sí es dueño de sus acciones y que el cuerpo es su lugar de anclaje. Recordemos que “la condición corporal del ser humano es la base ontológica desde la cual se constituye la

⁴⁷⁵ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*: “c'est dans la mesure où chacune est pour soi son propre corps ... (y que éste) est le lieu même - au sens fort du terme - de cette appartenance grâce à quoi le soi peut mettre sa marque sur ces événements que sont les actions”. Ibid., p. 369.370

⁴⁷⁶ Al rememorar la teoría de la acción podemos nombrar modos de sufrimiento, originados por “la mesure de la dissymétrie fondamentale, inhérente à l'interaction, résultant du fait qu'un agent, en exerçant un pouvoir sur un autre, traite celui-ci comme le patient de son action”, Ibid., p. 370.

⁴⁷⁷ Ibid., p. 372. Ricoeur presta atención a los trabajos de los filósofos que habían reflexionado sobre los temas del cuerpo propio y la carne. “Lo inicia con Maine de Biran y su filosofía del esfuerzo, para pasar rápidamente a considerar como mayor detenimiento la polaridad carne/cuerpo (*Leib/Körper*) en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl”. VERGARA ANDERSON, Luis, *La producción textual del pasado I: Paul Ricoeur y su teoría de la Historia anterior a La Memoria, la Historia, el Olvido*, Universidad Iberoamericana, México 2004, p. 215. Otros autores que revisa y tiene en cuenta Ricoeur son Merleau-Ponty, Gabriel Marcel o M. Henry.

identidad”⁴⁷⁸. En este punto, Ricoeur coincide con Merleau-Ponty, quien había reflexionado sobre la interrelación entre cuerpo/mundo y cuerpo/conciencia⁴⁷⁹.

Otro concepto, también como anclaje del sí y junto al cuerpo es la carne. ¿Por qué Ricoeur la designa como paradigma de la alteridad? La respuesta proporciona cuatro rasgos fenomenológicos que nos parecen obvios: es lo que poseo con la mayor proximidad, ella disfruta de una actitud de sentir que se manifiesta a través del tacto, es el ‘órgano del querer’ y se constituye en la base para los movimientos espontáneos.

Entonces, ‘afecto’, la ‘carga de la existencia’ y la ‘tarea de tener que ser’ “exprime au plus près le paradoxe d’une altérité constitutive du soi et donne ainsi une première fois toute sa force à l’expression: soi-même comme un autre”⁴⁸⁰.

2. La alteridad del otro o un sí afectado por otro distinto de sí

Lo Mismo se ha desdoblado en idem e ipse y es afectado por lo Otro. El hermeneuta expuso que en el plano fenomenológico se encuentran muchas formas de afectación que otro distinto de sí afecta a la comprensión del sí y entre ellas se encuentran “les manières multiples dont l’autre que soi *affecte* la compréhension de soi par soi marquant précisément la différence entre *ego* qui se pose et le *soi* qui ne se reconnaît qu’à *travers* ces *affections* mêmes”⁴⁸¹.

Estas afecciones vienen explicadas mediante lo que acontece cuando se designa al agente de la acción y también en los diferentes planos lingüístico, narrativo y, en especial en el ético, donde el proyecto ‘vivir bien con y para otro en instituciones justas’ exige un intercambio de solicitud (‘ejercida y recibida’).

Debemos despejar dos cuestiones que se refieren a la afección del *ipse* por el otro distinto de sí. La primera es la de saber ¿qué figura de alteridad se está trabajando?

⁴⁷⁸ GARCÍA RUÍZ, Pedro Enrique, Op. Cit., pp. 109-110.

⁴⁷⁹ Recordemos lo que Merleau-Ponty escribe al respecto en su *Fenomenología de la Percepción* (1945): “Podríamos decir que después del quiasmo cuerpo-mundo, está el quiasmo cuerpo-conciencia; hacemos una X de contacto al percibirnos y al percibirnos en una misma región: la carne. Toda conciencia es siempre una experiencia, pues, ser una conciencia o más bien una experiencia es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los otros”. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Ed. Península, Barcelona 2000, p. 113.

⁴⁸⁰ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, pp. 375-377.

⁴⁸¹ Ibid., 380.

Y, la segunda, la de averiguar qué dialéctica de lo Mismo y de lo Otro requiere la fenomenología del sí *afectado* por otro distinto de sí.

En cuanto a la cuestión sobre el sentido de la alteridad, podemos sacar a flote las propuestas de Ricoeur: su filosofía de la ipseidad se ancla en la apertura de lo Mismo en dos figuras, la del *ídem* y la del *ipse*. Y en relación con la *afectación* rechaza cualquier contradicción en el movimiento del Mismo hacia el Otro y de éste hacia el Mismo⁴⁸².

3. La conciencia como tercera experiencia de alteridad-pasividad

Cuando Ricoeur reflexionó sobre la segunda mediación, recordó que Heidegger en *Ser y Tiempo* distingue entre *Gewissen* (conciencia moral) y *Bewusstsein* (conciencia, según la fenomenología husserliana). Esta precisión le sirvió para comenzar la mediación tercera manifestando que este asunto le creó tres retos acerca de la pasividad.

El primero se relaciona con la metáfora de la voz, cuya llamada añade a la ética los conceptos '*mala*' y '*buena*' conciencia, nociones calificadas como *sospechosas*. Luego el reto saca a la luz una tesis del hermeneuta según la cual "l'attestation de l'ipséité est inséparable d'un exercice de *soupçon*"⁴⁸³. Dado que la conciencia disfruta de un lazo con la atestación, el abordaje de ésta se hace a través de la sospecha.

El reto segundo se enfrenta a la conciencia sin calificaciones morales buscando la distinción entre conciencia y atestación.

El tercer reto encara la reflexión en torno del lugar asignado a la conciencia en el plano de los grandes géneros. Lo Mismo y Lo Otro.

Ricoeur escribe que la alteridad también es polisémica, y a partir de la reducción heideggeriana (el extrañamiento vinculado a la facticidad del ser en el mundo) opuesta a la de Lévinas, postuló su "troisième modalité d'altérité, à savoir *l'être-enjoint en tant que structure de l'ipséité*"⁴⁸⁴

Con una cita ricoeuriana, extraída de uno de sus escritos autobiográficos, continuamos pisando el sendero y lo recorrimos sorteando vueltas, retornos y

⁴⁸² Cfr. RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, pp. 382. 393.

⁴⁸³ Ibid., p. 393

⁴⁸⁴ Ibid., p. 409

remolinos: “Mais le soi ne revenait chez lui qu’au terme d’un vaste périple. Et c’est comme un autre” qu’il revenait”⁴⁸⁵. Aparece aquí el rodeo, el periplo vasto, característico del proceder del filósofo en estudio; entonces, luego de esta circunnavegación, también dejamos sentado que *‘el sí se hace otro’*.

Esta ontología del sí, como además todas las propuestas filosóficas de Ricoeur no adquieren un punto final, sino que siempre están disponibles para nuevos rodeos, juzgamos valiosa la siguiente afirmación de Dosse: “La comprensión del sí sigue siendo la tarea del filósofo, pero al precio de un trabajo de desapropiación, de descentramiento. Este es el proceso que se despliega para el lector ante el carácter ajeno de un texto que sólo se apropia verdaderamente a condición de una desapropiación de su mundo propio”⁴⁸⁶.

Hasta este punto hemos vadeado tres de los cuatro componentes de la fenomenología hermenéutica de Ricoeur, o sea, anduvimos acerca del hombre hablante, del hombre agente/sufriente y del hombre narrador. Luego de los párrafos sobre la ontología del Sí, debemos cumplir el cometido faltante sobre el hombre “imputable” o, en mejor acepción, hombre responsable de su vida y de sus acciones.

⁴⁸⁵ RICOEUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p.77.

⁴⁸⁶ DOSSE, François, Op. Cit., p. 364.

QUINTA PARTE

HERMENÉUTICA PRÁCTICA

O HERMENÉUTICA DEL OBRAR HUMANO

“La que yo llamo, con ironía y modestia –fingida o no, no lo sé- mi ‘pequeña ética’: (...) la intencionalidad de la ‘vida buena’ con y para otros, en instituciones justas”.

Paul Ricoeur: *La crítica y la convicción*

“Viser à la vraie vie avec et pour les autres dans des institutions justes”

Paul Ricoeur: *Soi- même comme un autre*

“El éthos de la persona acompañado por la terna : estima de sí, solicitud por el otro, deseo de vivir en instituciones justas”.

Paul Ricoeur: *Amor y justicia*

“Destacar las implicaciones éticas de mis consideraciones sobre el hombre capaz y sobre la identidad personal”.

Paul Ricoeur: *La crítica y la convicción*

CAPÍTULO X:

EL *ETHOS* RICOEURIANO

- La imputabilidad del Sí
- Ricoeur motivador
- Ética y moral, ¿grado de parentesco?
- Por qué una educación ética
- ¿Hermenéutica en la ética?
- El cofre de las doce palabras
- La ética como rodeo por la felicidad
- El *ethos* ricoeuriano: Intencionalidad de la vida buena -con y para con otro- en instituciones justas
- Primacía de la ética (intencionalidad de una vida realizada) sobre la moral (articulación de esta intencionalidad dentro de *normas*)
- El respeto de la norma como respeto del otro y de sí mismo como otro
- Una ética enriquecida mediante el paso por la norma y enraizada en el juicio moral en situación
- El juicio moral en situación
- La convicción
- La propuesta de una sabiduría práctica
- Una visión moral del mundo
- Un colofón

A. *El Sí imputable*

Ya hemos posicionado al Sí que habla, que actúa y que narra. Continuación obvia debe ser la indagación por el Sí que es imputable. Ricoeur reconoce “este punto (como) el de mayor afinidad temática entre nosotros y los griegos sobre la concepción

de la acción”⁴⁸⁷. Se trata de adscribir la acción a su agente de tal modo que el Sí responda por sus actos, cualesquiera que ellos hayan sido, especialmente aquellos que han convertido a otros en víctimas. Es decir, rodeamos un sí que es “capaz de jerarquizar sus preferencias y de actuar con conocimiento de causa” y que al reconocerse imputable “alcanza su más alta significación y (como es) la forma de auto-designación...implica, incluye y recapitula las formas de autorreferencia”⁴⁸⁸. Junto a imputación, en las reflexiones de Ricoeur hallamos otros conceptos, tales como incriminación, responsabilidad;

¿Qué es la imputabilidad? Ricoeur la unió a la adscripción y así la conceptualizó así: “c'est l'ascription de l'action à son agent, *sous la condition des prédicats éthiques et moraux* qui qualifient l'action comme bonne, juste, conforme au devoir, faite par devoir, et finalement comme étant la plus sage dans le cas de situations conflictuelles”⁴⁸⁹.

1. Motivación y puntualizaciones

Valioso iniciar esta parte con una síntesis ricoeuriana sobre sus estudios alrededor del *Sí mismo (soi)* y *la perspectiva ética* (séptimo estudio), *la norma moral* (estudio octavo), y *la sabiduría práctica* (noveno estudio) de *Sí mismo como otro*. Son éstos sus estudios éticos que vienen desarrollados mediante un

“enfrentamiento entre una ética teleológica, neoaristotélica, centrada en la idea de una vida buena (¿qué significa la consecución de una vida buena?), cierto enfoque deontológico, más kantiano, que giraría alrededor del deber y de la obligación (¿qué significa obediencia al deber?), y la sabiduría práctica a la aparición de nuevas decisiones en relación con determinados casos complejos (¿Cómo puede resolverse un problema ético-práctico inédito?)”⁴⁹⁰.

El *thesaurus* de esta cita es amplio y muy pedagógico al mismo tiempo. Su “‘diminuta ética’ -escribió Ricoeur que así “yo llamo, con ironía y modestia –fingida o

⁴⁸⁷ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 114.

⁴⁸⁸ Ibid., p. 115.

⁴⁸⁹ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 338.

⁴⁹⁰ RICOEUR, Paul, *La crítica y la convicción*, pp. 128-129.

no, no lo sé”⁴⁹¹ –se desenvuelve a través de tres mojones. Inicia su parábola con un primer mojón teleológico: la vida buena, de germinación y desarrollo aristotélico.

Esta vida buena pasa por el tamiz de la moral con cierto talante kantiano (segundo mojón deontológico) y aterriza como sabiduría práctica para decisiones y actuaciones mediadas por conflictos e incertidumbres (tercer mojón).

Ricoeur fue mucho más explícito cuando escribió que la estructura vertical de la vida ética se despliega triádicamente: el deseo de una vida buena (primer nivel); el respeto de sí, por el otro y por las normas reguladas de justicia (nivel segundo); y la propia vida en situaciones de incertidumbre, conflicto y riesgo (tercer nivel). Cada nivel se halla constituido por la tríada “lo mismo, lo otro como portador de rostro y un tercer otro, sujeto de justicia”⁴⁹², y es una tríada que es trasladada intencionalmente de nivel a nivel.

Los mojones/niveles, por tanto, no son polos independientes, sin conexiones entre ellos; como puede inferirse con cierta facilidad, por ejemplo, los elementos deontológicos se hallan vinculados a aquellos teleológicos. En efecto, la norma como prescripción o como prohibición debe ser un resultado de su contrastación con el singular sentido de vida buena que cada quien haya construido; y sentido y norma se visibilizan en las decisiones sabias ante el conflicto y la coyuntura.

Abundó Ricoeur este asunto en explicaciones argumentadas y sólidamente imbricadas y estructuradas, como aparece en el texto siguiente:

“La vida ética supone el deseo de una realización personal entre los otros y para los otros, a partir de la virtud de la amistad, y, en relación con un tercero, a partir de la virtud de la justicia... Me parecía importante insistir en esta primera caracterización de lo justo como una representación de lo bueno; es lo bueno junto a un otro y para un otro, para otro que no es portador de rostro, aunque es un *socius* con el que me encuentro gracias a las instituciones; es el otro de las instituciones y no el otro de las relaciones interpersonales... El nivel de la vida, en cuanto que vida humana, es también el nivel del deseo; y por lo tanto supone también el primer nivel de la ética. En *Sí mismo como otro* defiende la idea de que antes que la moral establecida por las normas, existe una ética del deseo de vivir bien. Así

⁴⁹¹ Ibid., p. 128.

⁴⁹² Ibid., p. 129.

pues, pienso que la palabra vida aparece en el nivel más elemental de la ética”⁴⁹³.

El texto es una síntesis original, más que suficiente para animar y facilitar el estudio. En efecto, inicia con los tres componentes de su ética, pero ensamblados fuertemente; continúa ubicando la justicia del lado de la vida buena y luego sesga la reflexión hacia la vida humana para reafirmar que el deseo de vivir bien es anterior a cualquier norma.

Los tres estudios éticos constituyeron el último rodeo hermenéutico de Ricoeur, rodeo que en expresión del mismo hermeneuta giró en torno del agente y de sus acciones para establecer los aspectos éticos y morales de dichas acciones, lo que conduce a que el agente se haga responsable de su obrar.

El tema ético pareciera un exabrupto ricoeuriano, un suplemento, un sucedáneo de su teoría. Pero no es así. Tomás Domingo Moratalla escribe que “la ética no ha dejado de formar parte de su (Ricoeur) preocupación vital e intelectual, aunque ha sido a partir de los años setenta cuando ha empezado a desarrollar una ética filosófica de gran calado, como lleva a cabo en *Sí mismo como otro* o en los trabajos sobre la justicia, donde se aúnan problemas sociales, políticos y bioéticos, sin olvidar nunca la cuestión de la fundamentación de la ética”⁴⁹⁴.

Los estudios éticos nos muestran dos conceptos, el de *ética* y el de *moral*. Las dos expresiones tienden a ser confundidas, fundamentalmente por sus anclajes etimológicos griegos, donde adquirieron, ambos, significación y relación con el sustantivo *costumbres*, si bien contienen otros elementos significantes que no vienen aquí al caso. No existe acuerdo, todavía hoy, en relación con un uso específico y no intercambiable de ética y de moral, aunque sí se hallan engarzados sabiamente. ¿Con qué sentido fueron utilizadas estas categorías en la hermenéutica ricoeuriana?

Es necesario explicar su uso para facilitar la lectura de esta parte de la memoria doctoral. “Por convención -téngase bien presente esta precisión- nuestro hermeneuta nos escribió que reservó “la *visée* d'une vie accomplie et celui de morale pour l'articulation de cette visée dans des *normes* caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et

⁴⁹³ Ibid., pp. 129-131.

⁴⁹⁴ DOMINGO MORATALLA, Tomás, Op. Cit., p. 205-206.

par un effet de contrainte (on dira le moment venu ce qui lie ces deux traits l'un à l'autre)”⁴⁹⁵.

El profesor Tomás Domingo Moratalla nos da a conocer otra clarificación que hizo el mismo Ricoeur al respecto: “Les propongo distinguir entre ética y moral, y reservar el término ética para todo el cuestionamiento que precede a la introducción de la idea de ley moral y designar por moral todo aquello que, en el orden del bien y del mal, se remite a leyes, normas e imperativos”⁴⁹⁶.

En *Finitud y culpabilidad*, el hermeneuta nos aportó líneas para una comprensión mejor de su sentido de la ética. Al reflexionar acerca del mal moral como posibilidad y como realidad recordó que la objetividad es una “tarea ética que puede alcanzarse o no... (puesto que) se bifurca, en tanto que valor de verdad, en lo válido y en lo no-válido”. El hombre sobre el que reflexiona la ética es “un hombre que ya malogró la síntesis del objeto, la de la humanidad en él mismo y su propia síntesis de finitud y de infinitud”⁴⁹⁷. Esto genera la necesidad de una educación ética.

Más y mejor, en una metáfora bellísima: la ética “es la odisea de la libertad a través del mundo de las obras”, precisó Ricoeur en texto que transcribe Dosse⁴⁹⁸. Somos llamados a vivir la libertad de desear, escoger y realizar el propio proyecto de vida buena en acciones concretas. Este dato del ‘mundo de las obras’ es significativo porque conecta el ámbito de la ética con la teoría de la acción. En fin de cuentas es en la acción donde se juega la eticidad de los agentes, al vivir realizadamente la moralidad de las normas, y el acierto de las decisiones prudenciales.

Otra puntualización tiene que ver con una postura que distingue la política de la moral. Dosse nos recuerda que Ricoeur desde 1983 había separado y distinguido entre moral y política con ocasión de su conferencia pronunciada sobre Ética y política.

Para terminar esta motivación introductoria, llamamos la atención sobre la utilización, indistintamente, de las expresiones *filosofía práctica*, *hermenéutica práctica*

⁴⁹⁵ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 200.

⁴⁹⁶ RICOEUR, Paul, “Avant la loi morale : l'éthique”, en *Encyclopaedia Universalis. Supplément II*, Les Enjeux, Paris 1985, 42, Citado por MORATALLA, T. *Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética*, en *Veritas*, Vol. II, No. 17, Seminario Pontificio Mayor San Rafael, Valparaíso Chile. 2007, p. 289.

⁴⁹⁷ RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*. p. 160.

⁴⁹⁸ RICOEUR, Paul, “Fondaments de l'éthique”, en *Autres Temps*, p. 63, Citado por DOSSE, F. Op. Cit., p. 679.

o *hermenéutica del obrar humano*. En Ricoeur son expresiones sinónimas y, por ello, no es necesario buscar énfasis para comprender y posteriormente explicar sus usos.

2. Filosofía moral y rodeos hermenéuticos

Traigamos una vez más el hallazgo ricoeuriano que hemos mencionado en varios momentos: su teoría, la fenomenología hermenéutica de la persona, que se despliega en el sujeto hablante, agente/sufriente, narrador y responsable/imputable. Desarrollar este último 'estrato', o sea, el del hombre responsable/imputable es el cometido actual, o sea, es el mismo cometido de los estudios séptimo, octavo y noveno de *Sí mismo como otro*.

Recordar estos despliegues hermenéuticos es entroncar directamente, sin mediaciones, con la ipseidad o identidad reflexiva, cuyas dimensiones trabajadas han sido la lingüística, la práctica y la narrativa, a las que añadimos ahora la ético-moral. Se pudiera percibir un cierto quiebre entre esta nueva dimensión y las otras mencionadas. Pero el mismo Ricoeur nos pone en guardia al aseverar que los estudios referidos a los tópicos éticos no los elaboró en ruptura de método con los asuntos de los seis estudios anteriores.

No había sido práctica, o al menos era inusual, aplicar los procesos hermenéuticos a los asuntos éticos. ¿Por qué Ricoeur vadeó por los temas ético-morales utilizando su hermenéutica filosófica como herramienta de rodeo y como estructura de reflexión? La respuesta seguramente resulta inexacta por nuestra condición de principiantes y estudiosos solamente de una parte de la obra ricoeuriana. Por esto, pensamos que la pregunta justa es ¿Cómo Ricoeur rodeó los temas ético-morales mediante la utilización de su fenomenología hermenéutica?

Agís Villaverde ha planteado la pregunta y ha desbrozado el sendero y facilitado así nuestros circunloquios. En efecto, recuerda que fue el mismo Ricoeur quien expresó que hay varias maneras para alojar la hermenéutica en los temas éticos. Estas maneras vienen llamadas lazos de unión entre la ética y la perspectiva hermenéutica. Para lograr un entendimiento mejor de dichos puntos de unión es indispensable referirnos a la vida buena o vida realizada que constituye la intencionalidad buscada por la ética, y el mundo del texto.

El lazo primero, entonces, apunta a relacionar el *todo* que Ricoeur encuentra tanto en la vida buena o realizada como en la interpretación textual, y las *partes* que

identifica también en las decisiones particulares que el agente debe asumir para alcanzar la vida buena y en los trozos mismos del texto. De esta forma se constituyen dos círculos semejantes del todo y de las partes: el del texto y el de la vida buena y las decisiones.

Lazo segundo se descubre al reflexionar que no existe una vida buena uniforme para todos y que, por tanto, no se encuentran deliberaciones y decisiones iguales, lo mismo que sucede al hacer memoria de la interpretación textual que jamás proporciona un sentido único, sino que cada intérprete descubre y socializa por escrito o en forma oral el sentido que él halla en el texto de lectura. No se encuentran ni uniformidad de sentidos de la vida buena ni uniformidad de interpretaciones textuales.

Notamos en este segundo puente o lazo la semejanza que se da entre las deliberaciones y decisiones no uniformes de los actantes y las interpretaciones diversas del texto de acuerdo con cada lector. En efecto, tanto en las deliberaciones como en las interpretaciones acaecen los conflictos.

El tercer puente o lazo continúa en la hermenéutica de la interpretación que une la subjetividad de los lectores ‘con la alteridad inicial’ del texto, al afirmar que nos comprendemos a nosotros mismos a partir de la mediación del texto. Ricoeur condujo esta hermenéutica al plano ético (y así) “enriquece la interpretación de sí a través de la dialéctica del texto de la acción y auto-interpretación”⁴⁹⁹.

Con estas nociones nos adentramos a continuación en la hermenéutica práctica ricoeuriana. Para apoyar el mantenimiento pedagógico de los lectores la siguiente es la ruta en la que desarrollamos esta filosofía práctica de Paul Ricoeur: la ética o el *ethos* ricoeuriano, la moral y por último la sabiduría práctica.

B. La ética de Paul Ricoeur o el Ethos personal ricoeuriano

Esta filosofía práctica se puede desglosar en los siguientes apogemas: (a) primacía de la ética sobre la moral, por tanto, (b) primacía de la intencionalidad ética sobre la norma, pero (c) mediando siempre las instituciones justas.

Estos apogemas, curiosamente siempre tres como en otros momentos reflexivos, conforman el sentido y el alcance de la *intencionalidad* ética, del *ethos* que técnica y

⁴⁹⁹ Cfr. AGÍS VILLAVARDE, Marcelino, Op. Cit., p. 185.

filosóficamente se estructura de la manera siguiente: “*la visée de la ‘vie bonne’ avec et pour autrui dans des institutions justes*”⁵⁰⁰.

Pasemos la intencionalidad ética a una metáfora al visualizarla como una sala, la primera en el hogar de la ‘pequeña ética’ donde encontramos consignada la ruta que debemos recorrer sobre la imputabilidad de los agentes cuando actúan. Es el cofre de doce preciosas palabras preñadas de compromisos que debemos comprender y que al estar cargadas de retos tenemos que asumir. Esas palabras ya las citamos en el párrafo inmediatamente anterior como sentido de ese *ethos* triádico: “*viser à la vraie vie (1) avec et pour l'autre (2) dans des institutions justes (3)*”.

¿Qué articulaciones de la intencionalidad ética hallamos en los otros rodeos del cuerpo teórico de Ricoeur? La respuesta nos la entrega García Ruiz quien escribe que

“la intencionalidad ética expresada en el concepto de *ethos* articula la identidad narrativa y la problemática de la alteridad: la relación con los otros mediada a través de diversas instancias intersubjetivas que Ricoeur denomina formas de solicitud”⁵⁰¹.

La identidad narrativa hizo posible reflexionar sobre la identidad personal que en Ricoeur apareció bajo dos modos, el de la mismidad y el de la ipseidad. Como los modos señalan a la misma persona, las reflexiones hermenéuticas del sí sacaron a flote a los otros mediante los rodeos por la alteridad. Sin embargo, entre el sí reflexivo y esos otros no había acoples. Pero en la hermenéutica práctica, el *ethos* crea diversas formas de enlaces para ocuparse de los otros.

Y entonces, la tríada o constitución ética de la persona implica que no puede vivirse/experimentarse una vida buena sin referencia a otro; pero esta referencia no es algo que se dé en abstracto, sino que es necesario el involucramiento *con el otro*; y, con una condición *sine qua non*: estos dos elementos de la tríada no poseen sentido si no se ubican en instituciones mediadoras, siempre que sean reconocidas como justas.

Las referencias creadas del sí, al otro y de ambos a las instituciones crean reversibilidades, que deben ser traducidas en movimientos hacia, en canales de comunicación beneficiosos, que denominamos como virtudes.

⁵⁰⁰ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 202.

⁵⁰¹ GARCÍA RUÍZ, Pedro Enrique, “Sí mismo para otro. Un debate sobre ética e identidad en Emmanuel Lévinas y Paul Ricoeur”, En *Franciscanum, Revista de Ciencias del Espíritu*, Vol. 55. N°. 159, enero-junio, Bogotá 2013, pp. 111-112.

Pedagógicamente trabajamos las tres piezas separadamente, pero somos conscientes de la íntima ligación -una especie de soldadura- que existe entre ellas: no vivimos una vida realizada sino están los demás (relaciones inter-personales) y también si no se dan las relaciones no inter-personales con los otros, es decir, aquellas que suceden en instituciones justas.

Antes de proceder a estudiar la tríada, construimos la aporía del ethos con la que comprendemos mejor el sentido de esta perspectiva ricoeuriana de la filosofía práctica. Nuestro filósofo asoció a cada elemento de la tríada un objetivo. El primero lo identificó como *estima de sí* que implica/exige escuetamente el centrarse/encerrarse en uno mismo, en el yo, una “vertu solitaire en apparence”⁵⁰². Ricoeur perfila este tópico como “la menace d'un repli sur soi, d'une fermeture, au rebours de l'ouverture sur le grand large, sur l'horizon de la «vie bonne»”⁵⁰³.

El segundo objetivo ético recibió el nombre de *solicitud*, que se ubica en la antípoda de la estima de sí, puesto que implica y exige un descentramiento del yo para ir en búsqueda activa del otro, del tú, del vosotros. ¿Cómo se compaginan, o mejor, cómo se conectan y apoyan estos dos objetivos en la perspectiva del ethos ricoeuriano? ¿Cómo des-hizo esta paradoja?

Objetivo tercero tiene que ver con la justicia en las instituciones. Revisamos ahora cada componente del ethos de manera separada.

1. Tensión hacia una vida buena...

Este es la primera pieza de la tríada, la *tensión hacia/ deseo/ intencionalidad de una vida buena* (realizada, verdadera vida, vivir- bien, felicidad, en términos y calificativos de Aristóteles). Realicemos los rodeos con el propósito de comprender el sentido y contagiarnos de ese deseo – así lo nombró Ricoeur en *Amor y Justicia*– de una vida feliz. Y esta expresión *deseo* lleva en sí misma un elemento axial de su ética: el deseo es “anterior a todo imperativo”⁵⁰⁴. No se nos ordena/manda vivir bienamente, no. Deseamos esa vida buena. García Ruiz nos soporta igualmente la postura anterior:

⁵⁰² RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 213.

⁵⁰³ Ibid., p. 212.

⁵⁰⁴ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 107.

“El deseo de realizar una vida plena es la expresión originaria de la persona donde la búsqueda de la felicidad es anterior a la obligatoriedad que impone la ley moral. Hay sujeto responsable en la medida en que es capaz de estimarse a sí mismo y, por ende, obrar intencionalmente”⁵⁰⁵.

El *ethos* nos ubica frente al calificativo *buena* puesto al lado de vida, tarea que nos condujo al sustantivo *bien*. ¿Qué debemos comprender cuando decimos bien?

Nuestro hermeneuta afincó el significado en la concepción aristotélica, que siempre hace referencia “En éthique aristotélicienne, il ne peut être question que du bien pour nous. Cette relativité à nous n'empêche pas qu'il ne soit contenu dans aucun bien particulier. Il est plutôt ce qui manque à tous les biens. Toute l'éthique suppose cet usage non saturable du prédicat «bon»”⁵⁰⁶.

Hecha esta disección, tomemos en conjunto esa tensión a la vida buena. ¿Qué podemos explicitar al respecto? Dosse escribe que

“la dialéctica de lo propio, de lo próximo y lo lejano conduce a Ricoeur a hacer suya la perspectiva aristotélica de la vida buena, del vivir bien como fundamento de las reglas de la comunidad civil. De este modo arraiga este deseo de la vida buena como lo que debería ser la fuente de inspiración misma del vivir-en-conjunto, desplazando el deseo privado de felicidad como capacidad de un cumplimiento colectivo al intercambio de dar-recibir”⁵⁰⁷.

No deja de sorprendernos la cita porque nos entrega una aporía. El concepto de vida buena, o de felicidad que es lo mismo, lo hemos escrito, es característico de cada persona, es un singular puro y privado. ¿Cómo ese deseo se realiza con y para los otros? La solución, o mejor, disolución de esta paradoja, viene dada por ese ensamble estructural del *ethos*.

Ricoeur mismo reconoció el desarrollo aristotélico utilizado en esta filosofía práctica. En esas búsquedas encontró que el Estagirita había anudado la vida buena a la praxis y a la elección/deliberación, según transcribe en el siguiente texto de la *Ética a Nicómaco*: “Tout art [tekhnè] et toute investigation [méthodos] et pareillement toute action [praxis] et tout choix préférentiel [prohairésis] tendent vers quelque bien, à ce

⁵⁰⁵ GARCÍA RUÍZ, Pedro Enrique, Op. Cit., p. 29.

⁵⁰⁶ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 203.

⁵⁰⁷ DOSSE, François, Op. Cit., p. 634

qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toute chose tend”⁵⁰⁸.

Sobre la *praxis* recordamos que ella se desagrega en las prácticas y los planes de vida. Las primeras, o sea, las prácticas “sont des activités coopératives dont les règles constitutives sont établies socialement”⁵⁰⁹.

Acometemos enseguida las prácticas desde la intencionalidad ética. ¿Cuál es el criterio calificador y normativo de las prácticas que buscan la vida buena? Nuestro hermeneuta lo halló en los ‘patrones de excelencia’, llamados así por MacIntyre. Esos patrones “sont des règles de comparaison appliquées à des aboutissements différents, en fonction d'idéaux de perfection communs à une certaine collectivité d'exécutants et intériorisés par les maîtres et les virtuoses de la pratique considérée”⁵¹⁰.

Indagó Ricoeur por la relación de estos patrones de excelencia con el deseo de vivir-bien, respondiendo que aquellos confieren sentido a los bienes inmanentes que engarzan con la teleología de la acción y además, confieren ‘contenido’ al imperativo categórico.

El texto aristotélico contiene también el término *elección* (προηαιρεσι) que renueva el debatido tema entre comentaristas acerca de la elección preferencial y la deliberación. El mismo filósofo griego aclaró el asunto en los siguientes términos: “No sería por tanto objeto de deliberación el fin, sino lo que conduce a los fines, ni tampoco, claro está, los hechos particulares”⁵¹¹, pues la deliberación se lleva a cabo sobre lo que depende de nosotros, siendo los medios los que cumplen esta condición.

La *deliberación* no solamente alude a los medios-fines, sino que es fruto de la *phrónesis* o sabiduría práctica o prudencia, encaminada a direccionar acertadamente la propia vida, que es, ni más ni menos, la experticia del φρονιμος u hombre sabio/prudente, quien “détermine en même temps la règle et le cas, en saisissant la situation dans sa pleine singularité”⁵¹².

⁵⁰⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1094a, 1-5: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”, Citado por RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, p. 203.

⁵⁰⁹ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, pp. 207.

⁵¹⁰ Ibid., p. 207.

⁵¹¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, Libro III, III, 1112b, introducción, traducción y notas de JOSÉ LUIS CALVO MARTÍNEZ, Alianza Editorial, p. 104.

⁵¹² RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 206.

Con los rodeos por la vida buena y las elecciones particulares nuestro filósofo construyó un círculo hermenéutico gracias a los avatares entre la concepción de la vida buena y aquella toma de decisiones sobre asuntos no triviales de nuestra misma vida, como podrían ser vocación, profesión, relaciones, etc. Decisiones y concepto de vida buena se implican mutuamente. Y, de esta manera, el agente se comprende a sí mismo suscitando la estima de sí con diversas interpretaciones que van a exigir el ejercicio del juicio práctico.

Para los primeros filósofos griegos la vida virtuosa y la vida feliz conformaban un continuum y esto nos impulsó a vadear por lo que serían virtudes de la vida buena, que presentamos a continuación.

1.1. *Virtudes de la vida buena*

El primer elemento del *ethos* se moviliza hacia o requiere ciertas virtudes, que las identificamos dentro de los bienes immanentes. Estas virtudes fueron indicadas por el mismo Ricoeur: la estima de sí o el respeto de sí y los planes de vida.

La tensión/objetivo hacia una vida buena, como teoría, se concreta básicamente en la práctica de la *estima de sí*. O, lo que es lo mismo: el objetivo de la vida buena se traduce y se manifiesta por la estima de sí.

Este valor/actitud/virtud fue analizado por Ricoeur acudiendo al reflexivo *sí*, porque desde esta posición se rehúye del yo inmediato, cartesiano. Podemos preguntarnos por qué el *sí* es 'digno de estima'. Nuestro filósofo advirtió que esa estima se afinca en las capacidades de la persona (los citados 'puedo') donde la fuerza esté sobre el verbo (poder actuar, narrar, etc.) y no sobre el sujeto, que aquí es el pronombre yo.

La exposición anterior abre los ojos para comprender que la estima de sí mismo no es una forma de egoísmo o de solipsismo, porque "el término *sí* (*soi*) evita caer en la reducción a un yo centrado en sí mismo"⁵¹³.

La *estima de sí* viene tejida en relación con los otros y con las instituciones, mediante las intenciones del agente. De acuerdo con Ricoeur: "sea como sea la relación a otro y a la institución... no habría en ella sujeto responsable si éste no pudiera

⁵¹³ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 107.

estimarse a sí mismo en cuanto capaz de obrar intencionalmente, es decir, según razones reflexionadas, y por otro lado, capaz de inscribir sus intenciones en el curso de las cosas mediante iniciativas que entrelazan el orden de las intenciones con el de los acontecimientos del mundo”⁵¹⁴.

La estima de sí, por tanto, está basada en que el sí se auto-determine por razones -racionales/razonables o también por medio de las acciones realizadas que, en opinión del filósofo francés, “donne ainsi un premier point d'appui au moment réflexif de l'estime de soi, dans la mesure où c'est en appréciant nos actions que nous nous apprécions nous-mêmes comme en étant l'auteur”⁵¹⁵.

La reflexión de Tomás Domingo Moratalla contribuye a una mejor intelección del sentido de este estimarse a sí mismo:

“Lo que es estimado en el sí mismo son dos cosas: la capacidad de actuar intencionadamente —capacidad de preferencia— y la capacidad de iniciativa —de comenzar cualquier cosa en el mundo—. La estima de sí es, por consiguiente, el momento reflexivo de la acción; estimando nuestras iniciativas, nuestras acciones, nos estimamos a nosotros mismos; sintiéndonos autores de nuestras acciones nos sabemos como no-cosas”⁵¹⁶.

Se preguntó nuestro filósofo si para amar a otro distinto de sí era preciso amarse a sí mismo, concluyendo que se trataba de otra aporía, pues “elle en fait qui conduit directement au cœur de la problématique du soi et de l'autre que soi”⁵¹⁷.

Al respecto, Agís Villaverde hace una aclaración importante: “En el plano ético, la interpretación de sí y la estima de sí mantienen una relación recíproca, orientada por el espíritu que preside la hermenéutica del sí, convirtiéndose en equivalentes ‘l'estime de l'autre comme comme un soi-meme et l'estime de soi-meme comme un autre’”⁵¹⁸.

La estima de sí puede examinarse además como el amor a sí mismo (*philautía*), e implica que

⁵¹⁴ Ibid., p. 107.

⁵¹⁵ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 208.

⁵¹⁶ DOMINGO MORATALLA, Tomás, *Del sí mismo reconocido a los estados de paz. Paul Ricoeur: Caminos de hospitalidad*, en *Pensamiento, Revista de investigación e información filosófica*, Vol. 62. No. 233. Mayo-Agosto, 2006, pp. 203-230. p. 291.

⁵¹⁷ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 214.

⁵¹⁸ AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, Op. Cit., p. 186. La obra de Ricoeur citada por M. Agís es RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, p. 226.

“le soi-même que l'on aime, c'est le meilleur de soi, appelé plusieurs fois pensée ou intellect (*nous*), ou même âme, à savoir ce qui en soi-même est le plus durable, le plus stable, le moins vulnérable au changement des humeurs et des désirs, ainsi qu'aux accidents de la fortune... qui fait de chacun l'ami de soi-même - ne sera jamais prédilection non médiatisée de soi-même, mais désir orienté par la référence au *bon*”⁵¹⁹.

Es fundamental, entonces, comprender la estima de sí desde la noción ricoeuriana de ética, donde adquiere nombres complementarios como reconocimiento de capacidades, amor a sí, deseo de una vida buena, vida examinada. Y esta estima de sí en el plano ético deviene en el plano moral en las siguientes obligaciones: el respeto de sí y el respeto de los otros, de las instituciones y de la norma. En fin, “l'idée que l'estime de soi est le moment réflexif originaire de la visée de la vie bonne”⁵²⁰.

2. Con y para con otros

Estas son las grafías de la segunda pieza de la tríada ética ricoeuriana. Tal vez la siguiente línea sea suficiente para descifrar lo encriptado en el título de este segundo momento del ethos: “*hacer de otro mi semejante*”⁵²¹.

Esta es la meta donde hay que llegar y es el trabajo que debe realizar la persona capaz. Con este aserto Ricoeur se ubicó en la orilla de Lévinas y afirmó que antes que el reconocimiento de sí mismo por sí mismo está esa llamada que llega desde el otro. El objetivo ético de este eslabón es la *solicitud*, de acuerdo con nuestro filósofo práctico.

2.1. Justicia, solicitud por el otro y amistad

No tiene sentido este segundo momento sino se traduce en virtudes, que se constituyen en el objetivo ético del componente de la tríada. Podemos enumerar las siguientes virtudes: la justicia, la solicitud, la amistad, solidaridad, cooperación, sentimientos, respeto, compasión, cuidado, benevolencia... Trabajamos las tres primeras únicamente.

⁵¹⁹ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, pp. 216. 214.

⁵²⁰ Ibid., p. 220. Hoy podría asignarse a la estima de sí el nombre de una virtud epimelética, bajo la vertiente del autocuidado.

⁵²¹ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 108.

Una virtud es la *justicia* para la que de entrada formulamos una aclaración necesaria. Ella se ubica en el tercer componente del *ethos* y le asigna nada menos que el rol de objetivo ético. Nunca dudamos en hacer de este objetivo una virtud. Nuestra dubitación fue la de determinar el lugar donde adquiriera sentido. ¿Virtud de las instituciones? Creemos que las instituciones no pueden ser virtuosas. ¿Virtud que rige las relaciones interpersonales/intersubjetivas? Sí, pero no solamente dichas relaciones. ¿Virtud de los agentes para disfrutar la vida en común? Sí, igualmente.

Al analizar el tema, reconocimos como novedad el haberle dado a la justicia un ámbito de actuación en el segundo eslabón del *ethos* ricoeuriano. Nos tranquilizó el hermeneuta cuando encontramos su siguiente convicción: “Que la visée du bien-vivre enveloppe de quelque manière le sens de la justice, cela est impliqué dans la notion même de l'autre”⁵²². Y el *otro* es asunto del segundo componente de la tríada ética.

Esta convicción generó en nosotros una pro-vocación, es decir, fue una llamada para ir hacia adelante y reflexionar la justicia como una capacidad que las personas deben actualizar en sus relaciones “cara a cara”, en su condición de agentes con rostros y nombres propios y, por lo mismo, reconocibles mutuamente. Los dos rostros deben mirarse y tratarse según las exigencias de la justicia. Ubicar la justicia como capacidad/virtud del segundo componente del *ethos* no significa absolutizarla en desmedro de esa justicia como objetivo del tercer elemento.

La justicia se sitúa entre dos perspectivas: la vida buena y la regla. La justicia es un elemento integrante de la vida buena. “Una teoría filosófica de lo justo encuentra su apoyatura primaria en la consideración de que el sí construye su identidad de acuerdo con una estructura relacional que hace prevalecer la dimensión *dialogica* sobre la monológica”⁵²³.

La *solicitud por el otro* se menciona como otra virtud. La expresión *solicitud* la encontramos también en *Amor y Justicia*, donde tenemos esta reflexión valiosa:

“Sugiero llamar solicitud a este movimiento de sí mismo hacia el otro, que responde a la interpelación de sí por el otro... Hacer de otro mi semejante, tal es la pretensión de la ética en lo que concierne a la relación entre estima de sí y la solicitud”⁵²⁴.

⁵²² RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 227.

⁵²³ AGÍS VILLAYERDE, Marcelino, Op. Cit., pp. 186-187.

⁵²⁴ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 108.

Vuelve Ricoeur a referir la estima de sí junto con la solicitud por el otro y en esos rodeos percibió en estas dos virtudes una paradoja, sincerada en *Sí mismo como otro*. La aporía, traducida a términos técnicos, indicaría que estima de sí y solicitud por el otro serían términos contradictorios.

El hermeneuta barruntó una tesis afirmando que “en dépit de ce péril certain, ma thèse est que la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi, mais qu'elle en déplie la dimension dialogale jusqu'ici passée sous silence”⁵²⁵. La tesis iba en contravía de la aporía.

Acudió a su postura acerca del sí reflexivo, por el que decir estima de sí no es lo mismo que decir estima de mí. Recordemos una sentencia suya de diáfana claridad: “*Dire soi n'est pas dire moi*”⁵²⁶. En la estima de sí auténtica no puede darse olvido del otro; el reconocimiento del otro y el reconocimiento de sí, escribámoslo nuevamente, son recíprocos. Con estas reflexiones dejó superada la paradoja.

Ricoeur coloreó esta solicitud por los otros con un matiz valioso al escribir que ella “va del más fuerte al más débil, como en la compasión y es la reciprocidad del cambio y del don la que hace que el fuerte reciba del débil un reconocimiento”⁵²⁷.

La fuerza en el polo del sí hace que el otro sea receptor/sufriente, lo que impide confundir la simpatía con la piedad, que es protección del sí.

“A l'estime de soi, entendue comme moment réflexif du souhait de «vie bonne», la sollicitude ajoute essentiellement celle du *manque*, qui fait que nous avons *besoin* d'amis .. du rapport entre *autos* et *héauton* que je partirai pour élaborer un concept englobant de sollicitude, basé fondamentalement sur l'échange entre *donner* et *recevoir*”⁵²⁸.

Bondad puede ser otro nombre para la solicitud, pues cuando la persona es bondadosa no se encierra en sí misma, sino que se abre, tiene en cuenta, se dirige y apoya a los otros, por lo que la acción es calificada como buena.

“Ce que la *sollicitude* ajoute, c'est la dimension de valeur qui fait que chaque personne est *irremplaçable* dans notre affection et dans notre estime. A cet égard, c'est dans l'expérience du caractère irréparable de la perte de l'autre aimé que nous apprenons, par transfert d'autrui sur nous-même, le

⁵²⁵ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 212.

⁵²⁶ Ibid., p.212

⁵²⁷ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 108.

⁵²⁸ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, pp. 225 y 220.

caractère irremplaçable de notre propre vie. C'est d'abord pour l'autre que je suis irremplaçable. En ce sens, la sollicitude répond à l'estime de l'autre pour moi-même»⁵²⁹.

Interesante aflorar la postura sobre el carácter de irremplazable de las personas para distinguirlas de las funciones que desempeñan, puesto que dichas funciones sí son reversibles.

La solicitud tiene una estructura dialogal. Ella exige que la idea global de humanidad no anule la pluralidad de las personas y su alteridad. Y siempre debe adherírsele el calificativo de crítica para adquirir la experticia de esa solicitud *crítica*. La solicitud nos ubica en el ámbito de la intersubjetividad y de la Regla de Oro.

“Que dit la Règle d'Or? Lisons-la chez Hillel, le maître juif de saint Paul (Talmud de Babylone, Shabbat, p. 31a): «Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait. C'est ici la loi tout entière ; le reste est commentaire»⁵³⁰.

Ricoeur cita a Mt 22, 39: “amarás a tu prójimo como a ti mismo” y concluye, que “cette dernière formule marque peut-être mieux que les précédentes la filiation entre la sollicitude et la norme” à savoir renonciation d'une *norme de réciprocité*⁵³¹. Esta expresión *reciprocidad* exige algunas consideraciones ya que posee una doble comprensión. En su sentido obvio positivo: si un agente hace el bien a otro/paciente, éste debe retornar bien; o en la acepción negativa, originada por la disimetría de quien hace y de quien sufre, y esto va en contravía de la Regla de Oro, ya que ella establece una igualdad entre el agente y el paciente de cualquier acción.

La amistad o una manera de vivir la solicitud se presenta como tercera virtud.

Necesitamos apurarnos a recordar que el término *amistad* está hecho de equivocidades determinadas por objetos-motivos. De hecho, se encuentran la amistad referida a lo bueno, aquella relacionada con lo útil y la direccionada a lo agradable.

Una veta de la amistad fue explorada desde la reciprocidad, que condujo a rodear el problema de la alteridad. En efecto, la reciprocidad no conduce a la amistad utilitaria ni a la amistad grata, sino que se ama sencillamente al otro por lo que es.

⁵²⁹ Ibid., p. 226

⁵³⁰ TALMUD DE BABILONIA, SHABBAT, p. 31^a, Citado por RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, p. 255.

⁵³¹ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 255.

En la propuesta ricoeuriana, la amistad se ubica entre la estima de sí y la justicia. El texto siguiente de Aristóteles ilustra acertadamente la relación fuerte de la amistad con la justicia: “Además, cuando dos hombres son amigos no necesitan de la justicia, mientras que aun siendo justos, necesitan de la amistad: es más, parece que el carácter más amistoso es propio de los hombres justos”⁵³². De hecho, Ricoeur rodea el sentido de la amistad, siguiendo a Aristóteles.

En *Sí mismo como otro* encontramos la siguiente reflexión: la amistad “trouve sa légitimation la plus proche dans l'idée que l'estime de soi est le moment réflexif originaire de la visée de la vie bonne. A l'estime de soi, l'amitié ajoute sans rien retrancher. Ce qu'elle ajoute, c'est l'idée de mutualité dans l'échange entre des humains qui s'estiment chacun eux-mêmes”⁵³³.

¿Desde dónde, tanto el estagirita como Ricoeur construyeron teoría acerca de la amistad? Desde la ética, que comprende la amistad como una virtud.

“Sin amigos nadie desearía vivir aunque poseyera todos los demás bienes”⁵³⁴, recuerdo de Aristóteles traído por nuestro hermeneuta y fenomenólogo. El insumo de esta convicción llevó a nuestro autor a inferir que la amistad era “une «activité» (*énergéia*), laquelle est évidemment un «devenir», et donc seulement l'actualisation inachevée de la puissance”⁵³⁵.

De sus textos se aprende que la amistad crea paulatinamente la igualdad de los amigos y que, por tanto, ella obliga a vivir una reciprocidad. Y este dinamismo de igualdad y reciprocidad suscita la convicción de lo que cada quien es, es decir, tanto lo que es el otro como lo que soy yo.

La amistad hace semejantes a los amigos —ese es su patrimonio— y lo hace como “le fruit de l'échange entre estime de soi et sollicitude pour autrui”⁵³⁶. Pero esta similitud/igualdad que crea la amistad es diametralmente diferente de la igualdad que persiguen las instituciones justas.

Hay un cierto paralelismo entre la amistad y la justicia, puesto que las dos rigen las relaciones interpersonales, pero se da asimismo una separación en cuanto a quienes

⁵³² ARISTÓTELES, *Ética Nicómaco*, Alianza Editorial, VIII, I, d, p.236.

⁵³³ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 220.

⁵³⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, I, 1155a, p.234.

⁵³⁵ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 218.

⁵³⁶ Ibid., p. 226.

abarcan: la justicia involucra a numerosos ciudadanos mientras la amistad solamente a un número pequeño de miembros.

Trae Dosse el texto de una invitación cursada de su puño y letra por Ricoeur a una “fiesta de los más cercanos”. Entresacamos unos párrafos que valoramos significativos en la comprensión de la amistad:

“Para la amistad es esencial una cierta reciprocidad. Si de uno de los dos lados hay una ausencia total de toda bondad, el otro debe suprimir el afecto en sí mismo por respeto al libre consentimiento, contra el cual no debe desear atentar.... Ambos amigos aceptan por completo ser dos y no uno, respetan la distancia que pone entre ellos el hecho de ser dos criaturas distintas... La amistad es el milagro por el cual un ser humano acepta mirar a distancia y sin acercarse al ser mismo que le es necesario como el alimento... sólo hay amistad allí donde la distancia es conservada y respetada. Y ahora el juego de la distancia: Existen dos formas de amistad: el encuentro y la separación. Son indisolubles. Ellas suponen el mismo bien, el bien único, la amistad, pues cuando dos seres que no son amigos son cercanos, no hay encuentro. Cuando están alejados, no hay separación. Suponen el mismo bien, son igualmente buenos. Es el discurso de la ‘justa distancia’”⁵³⁷.

Resaltamos la valía del texto porque fue pronunciado para sus amigos. Por ello destacamos los siguientes horizontes que potencian el sentido de la amistad y que, en caso de querer parecernos a nuestro maestro Ricoeur en esta virtud, debemos estimar y concretar: la necesidad de *reciprocidad*: los amigos *dan-entregan* y *devuelven-retornan* sin cálculos mezquinos; y esto lo realizan no por conveniencia, sino por mandato de la esencia misma de la relación amistosa; si no aconteciere esta característica de reciprocidad, debe renunciarse a las relaciones amicales con dicha persona.

Vivir la aporía de los *encuentros* y las *separaciones*: para la auténtica amistad las distancias no cuentan porque no distancian.

⁵³⁷ RICOEUR, Paul, *Declaración a sus invitados el 23 de septiembre de 2000*. Citado por DOSSE, F. Op. Cit., p. 712. Esta reunión de los que Ricoeur llamaba sus «proches» se celebró en los jardines de su residencia en “Les Murs Blancs” (Chatenây-Malabry, París) con ocasión de la presentación de su libro *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, y a ella asistió también el director de este trabajo.

3. ... En instituciones justas

Recordemos los dos eslabones éticos que anteceden. La cadena comienza con ese deseo de vivir bien (primer objetivo). Este modo de vivir no es monológico ni solipsista; es dialógico y, por tanto, en él hay cabida para el para el tú, para el otro. Es decir, el vivir bien no puede darse en solitario y necesita del horizonte del vivir bien con ese otro, quien deviene semejante y tiene ‘rostro’ (segundo objetivo).

Pero ahí no se cierra la cadena porque el vivir bien del sí y del otro se lleva a cabo dentro de las instituciones, junto a los “sin rostro”, poniendo en juego la justicia (tercer objetivo). Estos sin rostro son los terceros y están dentro de este tercer objetivo.

La amistad del segundo objetivo concreta, como ya queda anotado, la relación con el otro –mi semejante– pero en el plano interpersonal. Sin embargo, las relaciones interpersonales no constituyen todas las relaciones que se dan entre los distintos agentes, ni las agotan. Las relaciones de amistad son dialógicas, pero estrictamente diádicas, donde quedan por fuera los sin rostro, o sea, los terceros de la pluralidad, quienes igualmente deben tener una vida realizada. Transcribimos de Ricoeur la siguiente cita:

“la distinción entre los dos tipos de otros, el tú de las relaciones interpersonales y el cada uno de la vida en las instituciones, me pareció bastante firme para asegurar el paso de la ética a la política y para dar un anclaje suficiente a mis ensayos anteriores o en curso sobre las paradojas del poder político y las dificultades de la idea de justicia”⁵³⁸.

Un refuerzo sobre este aspecto lo hallamos en *Amor y justicia*: “una relación con el otro que no se deja reconstruir sobre el modelo de la amistad. El otro es el frente a mí sin rostro, el *cada uno* de una distribución justa... El otro es una persona distinta, pero sólo accedo a ella a través de los canales de la institución”⁵³⁹.

Además de las relaciones interpersonales existen otras y esas fueron las que nuestro hermeneuta ubicó y reflexionó dentro de las instituciones. ¿Qué recorrido hizo Ricoeur? Recordémoslo mediante una pequeñísima síntesis:

⁵³⁸ RICOEUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p. 80.

⁵³⁹ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 109.

“Par institution, on entendra ici la structure du *vivre-ensemble* d'une communauté historique - peuple, nation, région, etc. -, structure irréductible aux relations interpersonnelles et pourtant reliée à elles en un sens remarquable que la notion de distribution permettra tout à l'heure d'éclairer. C'est par des mœurs communes et non par des règles contraignantes que l'idée d'institution se caractérise fondamentalement. Nous sommes par là ramenés à l'*éthos* d'où l'éthique tire son nom. Une manière heureuse de souligner la primauté éthique du vivre-ensemble sur les contraintes liées aux systèmes juridiques et à l'organisation politique est de marquer, avec Hannah Arendt, l'écart qui sépare le *pouvoir-en-commun* de la *domination*”⁵⁴⁰.

¿Vivir bien es posible en la estructura de cualquier institución? ¿Las estructuras de las instituciones permiten a todos sus integrantes la vida buena? La respuesta es tajantemente negativa.

Con esto desencadenó el tema de las estructuras de las instituciones como mediadoras de equidad. Al respecto de la equidad encontramos este texto: “El problema de la justicia se convierte en problema ético difícil desde el momento en que ninguna sociedad ha podido conseguir, ni dejar de proponerse, una distribución igual, no solamente incluso con los bienes y beneficios sino también con cargas y responsabilidades”⁵⁴¹.

Ampliamos con nuestro hermeneuta la cita anterior: la institución distribuye también “mercancías, derechos y deberes, obligaciones, ventajas, desventajas y honores”. Lo que se escribe con facilidad y a la carrera, en la práctica es bien diferente y ha constituido un anhelo universal, una esperanza de los desfavorecidos y un reto fundamental de los gobernantes; ha sido una utopía, que aún no se actúa.

Adicional a las mediaciones indicadas, encontramos otra clase, valiosa para los creyentes cristianos, de mediación de las instituciones. Las personas experimentan la tentación de tener siempre más y más, de acaparar, de usurpar, ¿y qué freno pueden tener? El freno de las instituciones, constituyendo éste otro sentido para la mediación de las instituciones. Esta tentación no tiene sentido ni asidero alguno, ya que debemos compartir, acto que siempre pasa por la institución, y repartir también.

⁵⁴⁰ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 227.

⁵⁴¹ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 109.

Pero compartir y repartir no son excluyentes, porque se encuentran íntimamente relacionados en la sociedad que es de acuerdo con Rawls “la société considérée (...) comme une entreprise de coopération. Il fallait à mon sens introduire à ce stade de notre analyse le concept de distribution, afin d'assurer la transition entre le niveau interpersonnel et le niveau sociétal à l'intérieur de la visée éthique”⁵⁴².

Dada la condición creyente de una buena parte de los miembros de la Organización Familias Mundi, para las reflexiones en torno de la distribución consignamos la alusión que hizo Ricoeur para quien la justicia, “en los repartos desiguales, es definida por la maximización de la parte más débil”⁵⁴³.

Los rodeos por las instituciones también abordaron el tema del sentido y de la función del poder, siendo la justicia un elemento central de la intencionalidad ética que afecta al plano de las instituciones⁵⁴⁴.

Había ya trabajado nuestro autor la idea de Hannah Arendt, quien distinguía entre *poder-en-común*, que es un asunto de la vida buena mediada por las instituciones justas y *dominación*⁵⁴⁵.

Finaliza el séptimo estudio tejiendo una vez más la reciprocidad de los tres elementos de la tríada ética: “La sollicitude donne pour vis-à-vis au soi un autre qui est un visage, au sens fort qu'Emmanuel Lévinas nous a appris à lui reconnaître. L'égalité lui donne pour vis-à-vis un autre qui est un *chacun*”⁵⁴⁶.

3.1 Virtudes en las instituciones justas

Aquí también se menciona la *justicia*. La reflexión de Ricoeur sobre la justicia no fue algo coyuntural, oportunista. Fue un tema de siempre. Dentro de la bibliografía asignada para la elaboración de esta memoria doctoral no fue incluida la obra *Le Juste*

⁵⁴² RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, Citado por RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, p. 234.

⁵⁴³ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 110.

⁵⁴⁴ “Aussi évasif que soit le pouvoir dans sa structure fondamentale, aussi infirme qu'il soit sans le secours d'une autorité qui l'articule sur une fondation toujours plus ancienne, c'est lui, en tant que vouloir agir et vivre ensemble, qui apporte à la visée éthique le point d'application de son indispensable troisième dimension: la *justice*”. RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 230.

⁵⁴⁵ Cf. ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2003, pp. 222-228; *Sobre la violencia*, Editorial Joaquín Mortiz, México 1970; *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona 1995, pp. 165-166; *Crisis de la República*, “Sobre la violencia, Tercer ensayo”, Taurus, Madrid 1998.

⁵⁴⁶ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 236.

sobre la que Agís Villaverde comenta que “nos lleva tanto al ámbito de una Filosofía moral como al ámbito temático de lo justo, desde la óptica de lo judicial... (pero) no supone una ruptura con el espíritu de la hermenéutica practicada durante décadas”⁵⁴⁷.

Consta la cercanía activa de Ricoeur con juristas con cuyos aportes se enriqueció y al mismo tiempo a quienes aportó nociones filosóficas coherentes con su propia teoría. Permaneciendo con nuestro hermeneuta, afirmamos que el pensamiento ricoeuriano –asoció la justicia con la teoría del hombre capaz, enfatizando en que la justicia “en definitiva, habilita a los actores sociales de la democracia en su papel de actores capaces de pensar”⁵⁴⁸.

De acuerdo con Agís Villaverde, Ricoeur expuso en *Le Juste* que lo justo se ubica “en la intersección de los dos ejes que conforman la arquitectura de su contribución a la Filosofía Moral... que hallamos en los estudios 7, 8 y 9 de *Soi-même comme un autre*: el ‘eje horizontal’, relativo a la constitución dialógica del sí (soi), esto es, de la ipseidad frente a la mismidad; y el ‘eje vertical’, referente a la constitución jerárquica de los predicados que califican la acción humana en términos de moralidad”⁵⁴⁹.

Ricoeur dilucidó en el tema de lo justo dos tópicos: lo bueno y lo legal. “Du côté du *bon*, dont il marque l'extension des relations interpersonnelles aux institutions ; et du côté du *légal*, le système judiciaire conférant à la loi cohérence et droit de contrainte”⁵⁵⁰. Y, al mismo tiempo, nos alerta sobre el carácter ético de la justicia en su ‘exigencia de igualdad’, contenido éste que no encontramos en la solicitud. La justicia es rectora de las instituciones y a la vez árbitro de las relaciones de las personas entre sí.

Ya precisamos dos clase de otros: aquellos de las relaciones cara a cara (relaciones tú, limitadas) y los otros o los de las relaciones entre ciudadanos conocidos – sin ser amigos – o no (relaciones cada uno). Entonces nuestro filósofo distingue estas dos clases de otros, de acuerdo con la siguiente comprensión: l'*autre* (otro) es “inherente a la dimensión monológica, que se ofrece a través de su rostro y se dirige a mí en segunda persona del singular a través de las relaciones interpersonales...’otros’

⁵⁴⁷ AGÍS VILLAYERDE, Marcelino, Op. cit., p. 183.

⁵⁴⁸ DOSSE, François, Op. Cit., p. 658.

⁵⁴⁹ AGÍS VILLAYERDE, Marcelino, Op. Cit., pp. 183-184.

⁵⁵⁰ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 231.

(autrui) que se ofrece a cada uno (chacun), dando lugar a la dimensión dialógica o social, que es inherente a la justicia”⁵⁵¹.

La teoría ricoeuriana acerca de la justicia se distiende entre concepciones teleológica y deontológica. La concepción primera se constituye en una actualización de los asertos griegos sobre el deseo de la vida buena: la finalidad de la justicia estriba en hacer posible a los agentes el vivir bien. Esta concepción “*teleológica* está guiada por la idea de vida buena, atraviesa la perspectiva *deontológica*, protagonizada por la obediencia a la norma, la obligación, la prohibición, el formalismo procedimental, para llegar en tercer lugar al ámbito de la *sabiduría práctica* (φρονεσις), caracterizado por la prudencia., fruto de la deliberación equitativa en situaciones de conflicto e incertidumbre”⁵⁵².

Aquí, en la concepción teleológica, la justicia es un fin. La segunda concepción o la deontológica presupone el conocimiento del fundamento ricoeuriano para la deontología. Este fundamento reside en el ya mencionado *ethos* personal ricoeuriano. Esta concepción deontológica alindera la justicia con la ley, en posturas provenientes de la Ilustración y de Kant que convierten la justicia en medio, un medio ‘modesto’, que debe utilizarse para evitar el mal. Y se constituye entonces la justicia en “principio de deliberación, elaboración de procedimientos para evitar los problemas surgidos del vivir en conjunto”⁵⁵³.

4. La justa parte o la herencia de la ética a la moral

La ética entrega a la moral la temática de lo justo, que como ya recordamos alude tanto a lo bueno como a lo legal. La referencia a lo bueno tiene que ver con “la sollicitude au «chacun» des sans visage de la société; du côté du «légal», tant le prestige de la justice paraît se dissoudre dans celui de la loi positive”⁵⁵⁴.

El objetivo de la ética crea un sentido especial y específico de justicia, ya pergeñado: su aplicación a las instituciones asumiéndola como distribución y

⁵⁵¹ AGÍS VILLAYERDE, Marcelino, Op. Cit., p. 187.

⁵⁵² Ibid., p. 189.

⁵⁵³ DOSSE, François, Op.Cit., p. 658.

⁵⁵⁴ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 265.

repartición justa. Pero también la aplicación de la justicia genera ambigüedades en cuanto a la justa parte, que es la herencia de la ética a la moral.

Enumeró el hermeneuta dos ambigüedades generadas en torno de las reflexiones sobre la justa parte. La primera tiene que ver con el énfasis desde donde se piense, decida y ejecute la justa parte. Se puede asignar/entregar a alguien lo que es de él excluyendo al otro y entonces hemos enfatizado en la *separación*. O se puede llevar a cabo la entrega/asignación de la parte justa mediante la repartición/partición con el otro, donde el énfasis se coloca en la *cooperación*.

Evidenciamos que en la separación, un énfasis que por diferentes razones es muy frecuente, prima el individualismo, mientras que en la cooperación está lo comunitario. Estos énfasis, en teoría de juegos, son reconocidos como juegos de suma cero (hay ganadores en el primero); y juegos de no suma cero (sin exclusiones y sin perdedores, en el segundo).

Toda la herencia de la ética estableció a la moral en dos ámbitos: en el de *lo bueno* y en el de *lo legal*. Cuando se relaciona con la ética, entonces lo bueno es lo justo; y cuando hace relación a la moral, lo legal es lo buscado. El lado de lo “bueno” empuja la solicitud al “cada uno” de todos los miembros de la sociedad, de tal forma que cada quien devenga prójimo de los otros todos. Por el lado legal, lo justo se desdibuja en la ley positiva y con ello la justicia pierde cualquier basamento teleológico y únicamente queda guarnecida en un discurso deontológico con una concepción procedimental.

La equidad, traducción que hace Ricoeur del término *fairness* de Rawls crea dos principios de justicia, principio que garantiza las libertades llamadas de ciudadanía, entre ellas las libertades de expresión, de reunión, de voto, de elegibilidad en las funciones públicas. El principio segundo, llamado de diferencia, se expresa en dos momentos: en el planteamiento de condiciones en las que ciertas desigualdades se juzgan preferibles a otras más graves/grandes; y la equivalencia entre “les inégalités liées aux différences d'autorité et de responsabilité”⁵⁵⁵.

⁵⁵⁵ Ibid., p. 272.

C. La moral del Sí.

La necesidad de continuar con su rodeo en torno de la ética y de la norma animó a nuestro hermeneuta a construir el octavo estudio de *Sí mismo como otro*, es decir a trasegar por el ámbito deontológico.

Pareciera que esta coordinada deontológica indicara otra dirección para la teoría del *ethos* ricoeuriano. ¿Relacionar la vida realizada con la obligación? De entrada esto nos suscita reticencias y vacilaciones, pero al mismo tiempo nos impulsa a acompañar el rodeo de nuestro hermeneuta para apersonarnos de la superación de esta prejuzgada - por nosotros- aporía.

Ricoeur perfiló una concepción teleológico-eudemonista para su *ethos* y una deontológica para la moral del sí. Ésta fue su visión de la moral. El éxito del rodeo está anclado en descifrar los rasgos universalistas de la ética y, al mismo tiempo, en dar con indicadores de conexión entre la moral y la vida buena.

Ricoeur descifra los rasgos de universalidad de la ética recordando que la estima de sí, o sea, la concreción del objetivo del deseo de la vida buena, viene desplegada en ciertas capacidades (iniciativa de la acción, la elección por razones, la estimación y la valoración de los fines de la acción), a las que asignó un sentido universal.

En cuanto a la elucidación de las características de la obligación, tales que nos posibiliten avanzar satisfactoriamente en la manera como se ajustan la vida buena (teleología y eudaimonía) y la obligación (deontología), juzgamos necesario ampliar el tema de la obligación desde el formalismo kantiano, cuya característica principal en expresión concisa de nuestro hermeneuta es su “*prétention universaliste qui en est le noyau dur*”⁵⁵⁶.

Para vadear por la universalidad de la ética y la relación moral-vida buena, nuestro autor acudió al siguiente texto kantiano: “«De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction [*ohne Einschränkung*] être tenu pour bon, si ce n'est une *bonne volonté*”⁵⁵⁷. A partir del texto mencionado, el hermeneuta tejió algunos subrayados, tales como: “Il est d'abord entendu que «bon moralement» signifie «bon sans

⁵⁵⁶ Ibid., p. 319.

⁵⁵⁷ KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Ak.393, trad. fr. de V. Delbos revue et modifiée par F. Alquié in E. Kant, *Œuvres philosophiques*, t. II, 1985, p. 250, Citado por RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, p. 239.

restriction», c'est-à-dire sans égard pour les conditions intérieures et les circonstances extérieures de l'action ; tandis que le prédicat « bon » conserve l'empreinte téléologique, la réserve «sans restriction» annonce la mise hors-jeu de tout ce qui peut retirer à l'usage du prédicat bon sa marque morale»⁵⁵⁸.

Además, la asignación del predicado bueno a la voluntad le propició rodeos interesantes, tales como que así despunta la continuidad con la ética, dado que para Kant la voluntad tiene la capacidad de definirse por razones que se relacionan con la estima de sí. La voluntad finita (“empíricamente determinada”) genera la restricción que es característica de la idea del *deber* -de una acción llevada a cabo por deber- y a su vez esta voluntad finita dificulta la diferenciación de la universalidad y la restricción; y, la buena voluntad y la acción realizada por deber son dos expresiones intercambiables.

“Une volonté bonne sans restriction est à titre initial une volonté constitutionnellement soumise à des limitations. Pour celle-ci le bon sans restriction revêt la forme du devoir, de l'impératif, de la contrainte morale. Toute la démarche critique est de remonter de cette condition finie de la volonté à la raison pratique conçue comme autolégislation, comme *autonomie*”⁵⁵⁹.

Retornando al concepto de *autonomía*, y con inclusión de “un sentido de dimensión interpersonal”, alcanzamos el “primer fundamento” del estatuto moral del sí, teniendo en cuenta que existe una propensión al mal que realmente afecta a la autonomía misma. Junto con esta capacidad de ser auténticamente autónomo está la otra de actuar por deber, relacionada tanto con la propensión al mal como con nuestra *capacidad* de actuar por deber⁵⁶⁰.

Avanzamos recordando que esta propensión obliga a que el “objetivo de la vida buena (asuma) la prueba de la obligación moral”. Nuestro hermeneuta tenía claridad de que la autonomía contenía una universalidad abstracta, que reconoce como humanidad, y en consecuencia, la autonomía carecía de la idea de pluralidad. Es la persona como fin en sí la que imprime un nuevo sentido a la autonomía porque la dota de esa pluralidad.

⁵⁵⁸ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 239-240.

⁵⁵⁹ Ibid., p. 241. Aquí Ricoeur precisó “Le style d'une morale de l'obligation peut alors être caractérisé par la stratégie progressive de mise à distance, d'épuration, d'exclusion, au terme de laquelle la volonté bonne sans restriction sera égalée à la volonté autolégislative, selon le principe suprême d'autonomie... fleuron de la conception déontologique de la moralité”. Ibid., 241 y 251.

⁵⁶⁰ Ricoeur habla de la “«propension» au mal, laquelle, sans détruire notre disposition au bien, affecte notre *capacité* à agir par devoir”. Ibid., p. 320.

Cabría la duda acerca de si la estima de una cosa que tiene el agente durante su acción se encuentra en concordancia con la estima absoluta que la buena voluntad posee de esa misma cosa. La disolución de la duda vendría dada, de acuerdo con nuestro hermeneuta, en relación con la respuesta a la cuestión de si *la máxima de mi acción puede ser universalizable*. A este respecto nos dice Ricoeur:

“C'est épreuve d'universalisation qui donne à la maxime sa signification spécifique, en même temps que cette épreuve définit pour la première fois le formalisme, comme en témoigne la formulation la plus générale de l'impératif catégorique: «Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle»”⁵⁶¹.

La universalización contiene el *imperativo*, cuya forma es determinada por ese aspecto limitador del deber. Este imperativo, según la teoría de los actos del discurso, deviene una orden y por tanto, exige una obediencia, es decir, en él se hallan comprometidos un locutor y un oyente. Por tanto, se concluye en la estructura dialógica de la norma.

Ricoeur nos legó unas inferencias interesantes sobre la norma; entre ellas, que la norma no oculta el sentido ético, que la intencionalidad prima sobre la norma, que la intencionalidad es una (¿la?) clave para interpretar la norma. Posee también la norma una función especial que la lleva a transformar la estima de sí en respeto de sí.

D. La sabiduría práctica del Sí

Hasta ahora la revisión que hemos llevado a cabo de la Pequeña Ética de Ricoeur nos ha facilitado la comprensión de la *primacía de la ética sobre la moral*, como también y como consecuencia de la anterior, la *primacía de la intencionalidad ética sobre la norma*. Teoría valiosa y sencilla como teoría, en abstracto, que conlleva deliberaciones y decisiones en situaciones ideales, que no se dan o no son muy frecuentes en la vida de las personas.

Esta consideración obliga a reflexionar acerca de estas primacías en otras situaciones límite, conflictivas o coyunturales. ¿Cómo decidir moralmente cuando se

⁵⁶¹ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, pp. 242. 243.

debe cumplir la regla en situaciones conflictivas? ¿Qué se necesita para acertar en las deliberaciones?

1. El conflicto en la vida moral

Inevitables son los conflictos en todos los ámbitos de la vida humana y con mayor razón en las decisiones sobre acciones que apuntan a la moral o que la comprometen. Ricoeur elaboró una síntesis genial al respecto: la moral como suscitadora de conflictos, estos conflictos son un recurso al fondo ético; desde allí viene convocada aquella sabiduría, que termina en el juicio moral en situación⁵⁶².

Hemos reconocido un aserto que compartimos ampliamente por estudio, formación, experiencias personales y vivencias pastorales: *la vida moral es “un lugar inevitable del conflicto”*. Ricoeur aprovechó la condición conflictiva de la moral para vadear por el ámbito del conflicto en las páginas denominadas *Interludio. Lo trágico de la acción*, donde nos hace volver a escuchar “la voz de la *no-filosofía*”, es decir, de la tragedia griega, con el propósito de utilizar a Sófocles en su *Antígona* como insumos para instruirnos éticamente. Es una instrucción mediante la sabiduría trágica que “*bien au contraire, faute de produire un enseignement direct et univoque, la sagesse tragique renvoie la sagesse pratique à l'épreuve du seul jugement moral en situation*”⁵⁶³.

La primera enseñanza es el recuerdo de la acción y de las elecciones deliberadas, que siempre se encuentran bajo la responsabilidad de su agente. Hay también enseñanza sobre la necesidad de «deliberar bien»:

“*«C'est bien tard, il me semble, que tu vois ce qui est juste [tèn dikèn]». Le dernier mot du chœur est d'une navrante modestie: «La sagesse [to phronein] est de beaucoup la première source de bonheur: il ne faut pas être impie envers les dieux. Les paroles hautaines, par les grands coups dont les paient les gens orgueilleux, leur apprennent [édidaxan], mais seulement quand ils sont vieux, à être sages [to phronein]»*”⁵⁶⁴.

⁵⁶² Cfr. RICOEUR, Paul, *Si mismo como otro*, p. 270.

⁵⁶³ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 281.

⁵⁶⁴ SÓFOCLES, *Antígona*, Citado por RICOEUR, P., en *Soi-même comme un autre*, p. 287.

Los conflictos en el ámbito de la vida moral, de acuerdo con Ricoeur y en dirección de sus rodeos hermenéutico-prácticos, se pueden originar en la *justicia*, las *instituciones*, o pueden estar relacionados con *el respeto a las personas*, con la *autonomía* o con los principios morales cuando hay que aplicarlos en las cotidianidades, sea de la bien asuntos grandes como en aquellos pequeños.

La *justicia* puede generar conflictos cuando se ejerce como repartición desde posiciones de un rigorismo formalista. Adicionalmente, una concepción de la justicia procedimentalista u otra que concibe en abstracto a la humanidad son fuente generadora de conflictos morales.

Las *instituciones* originan conflictos en lo que tienen que ver con su labor de distribución/repartición justa, con la alteridad dentro de la pluralidad de las personas que urge excepciones y con la universalidad de las reglas, que secciona el respeto en torno de la ley y alrededor de las personas, y con convicciones razonables aplicadas en casos generales (universalismo) o en el caso insólito (contextualismo). Anotamos que los conflictos que reconocemos como contextualistas tienen que ver con la efectución de la decisión y no con la justificación de dicha decisión.

El *respeto a las personas*, dentro del segundo imperativo kantiano, crea igualmente conflictos. Recordemos el imperativo: “trate a la humanidad en su propia persona y en la de otro como un fin en sí y no un medio”. En este postulado descifró Ricoeur una *dimensión universalista* en la expresión *humanidad* y otra *pluralista* ligada a las *personas*.

¿Por qué pueden surgir conflictos entre estos dos puntos de vista? La pluralidad de las personas ubica en un plano importante la dimensión de la ipseidad de dichas personas cuando se trata de la solicitud por los otros; y es esta ipseidad la que no es fácil de acoplar con la universalidad de las reglas exigida por la humanidad. La pregunta, entonces, se enriquece bajo dos cuestiones: ¿Cómo respetar a las personas? y ¿cómo respetar la ley?

Para disponer de algunos elementos de reflexión acerca del respeto a las personas, debemos recordar que, según nuestro hermeneuta, la estructura triádica de la moralidad la conforman la autonomía, el respeto de las personas y regla de justicia.

Ricoeur resalta, en particular, el segundo componente relativo al *respeto a las personas*⁵⁶⁵.

Pero, ¿qué significa respetar a las personas para Ricoeur? Un primer sentido hace referencia a que “le respect dû aux personnes ne constitue pas un principe moral hétérogène par rapport à l'autonomie du soi, mais en déploie, au plan de l'obligation, de la règle, la structure dialogique implicite”⁵⁶⁶. Vamos encadenando significaciones: respeto y estima de sí.

Ricoeur continuó su vía larga y fabricó el teorema siguiente: la relación de la solicitud con la vida realizada que se da en la perspectiva ética es semejante en la perspectiva moral a la relación del respeto a las personas con la autonomía. Esta *autonomía* conforma otro surtidor de conflictos en la vida moral. Ricoeur facilita nuestros rodeos al establecer que la autonomía del sí no es ni egológica ni monológica, es decir, no es una cerrazón que excluye una condición dialogal y tampoco es una autonomía autosuficiente. Ricoeur escribió que el acercamiento a

“l'autonomie à travers la règle de justice au plan des institutions et la règle de réciprocité au plan interpersonnel permet en effet de faire fructifier les apories laissées en suspens au terme de notre présentation du principe kantien de la moralité... 'une autonomie solidaire de la règle de justice et de la règle de réciprocité ne peut plus être une autonomie *autosuffisante*’”⁵⁶⁷.

Aprovechamos rodeos ricoeurianos sobre este término de autonomía en el sistema del filósofo del filósofo de Königsberg y lo primero que debemos recuperar es la precedencia que le concede a la autonomía sobre el principio interpersonal de reciprocidad y sobre el principio institucional de justicia. Enfrentada a la heteronomía, la autonomía toma su sentido fuerte, a saber, la responsabilidad del juicio propio⁵⁶⁸.

La pretensión universalista o “núcleo duro” del formalismo kantiano obligó a nuestro hermeneuta a revisar prioridades que Kant otorgó a la autonomía sobre el respeto a la pluralidad de las personas y a la justicia en el ámbito de las instituciones. Ricoeur propuso que la autonomía debe ubicarse al final y no al comienzo del proceso

⁵⁶⁵ Respeto a las personas “dont nous avons fait le titre emblématique de la doctrine entière de la moralité, n'aura reçu sa signification plénière que lorsque sa structure triadique aura été assurée”. RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 249.

⁵⁶⁶ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 254.

⁵⁶⁷ Ibid., pp. 319-320.

⁵⁶⁸ En palabras de Ricoeur: “par contraste avec cet état, l'autonomie prend son sens fort: à savoir la responsabilité du jugement propre”. Ibid., p. 320.

reflexivo moral. La autonomía es un metacriterio del criterio de universalización. El conflicto entre universalización y contextualismo no es nada “inattendu, dans la mesure où l'exigence d'universalisation, attachée au principe d'autonomie qui définit en dernière instance l'ipséité morale, trouve son champ privilégié de manifestation dans les relations interpersonnelles régies par le principe du respect dû aux personnes et dans les institutions régies par la règle de justice”⁵⁶⁹.

Otro surtidor de conflictos en la vida son precisamente los *principios morales* con que pretenden o se pretende organizar esa misma vida. Deliberar y decidir acertadamente en el ámbito de la moral, aun con el apoyo de la intencionalidad ética, no es fácil. ¿Cómo proceder en estos casos especiales?

2. Juicio moral en situación: Convicción y Sabiduría práctica

El interrogante hace referencia al manejo de los conflictos morales. ¿Cómo se pueden manejar los conflictos de la vida moral? Para Ricoeur la estrategia radica en la *sabiduría práctica*, o lo que es lo mismo, en la *phrónesis* aristotélica. Pero no una *phrónesis* de un individuo aislado, sino de varios agentes de tal forma que esa *phrónesis* sea auténticamente “pública”. Esta *phrónesis* “pública” no deja que en las circunstancias conflictuales quedemos a merced de situacionismos morales en los que las decisiones llegan a ser arbitrarias. Esta *phrónesis* pública es como un “choque” que hace surgir “*notre méfiance à encontre non seulement des illusions du cœur, mais aussi des illusions nées de l'hubris de la raison pratique elle-même*”⁵⁷⁰.

Estas aseveraciones nos ofrecen unas inferencias oportunas. Hay decisiones que no encuadran en la *phrónesis* pública ricoeuriana, entre ellas se encuentran los *situacionismos* que únicamente brindan una mirada miope y no periférica; igualmente el corazón, y las fuerzas pasionales. Y desde lo que sí encaja, las citas anteriores nos ponen frente a comportamientos mediados por la solicitud y la regla, o a la medida de los casos puntuales. Es decir, se trata del juicio moral en situación.

⁵⁶⁹ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 331.

⁵⁷⁰ Ibid., p. 281.

2.1 El juicio moral en situación

Existe una *pretensión universalista* y unos contextos culturales que espontáneamente provocan rivalidad en la vida moral, lo que nos lleva a las decisiones morales en contexto. La tarea del juicio moral en situación consiste en lograr un *equilibrio reflexivo* entre esa pretensión universalista y los imprescindibles condicionamientos que limitan los contextos.

No perdamos de vista que la ética ricoeuriana es de raigambre aristotélica y que la tradición kantiana lo es de su moral. En Ricoeur la ética y la moralidad constituyen otra dialéctica, que pone en juego el juicio moral en situación.

Ricoeur escribe indistintamente sobre el juicio moral en situación y juicio sabio.

¿Cómo se forma el juicio moral en situación? Ricoeur sugiere como respuesta tres estrategias educadoras: el debate público, el coloquio amical y las convicciones compartidas. A éstas es necesario adicionar la *phrónesis* pública que puede ser resultado de una o de las tres estrategias mencionadas, lo mismo que las ‘células de consejo para pensar’ que se mencionan más adelante.

Hasta aquí como que nos quedamos a mitad de camino, pues hace falta otro componente para llegar a decisiones personales.

2.2 La convicción

Cuando se ha barruntado y luego estructurado el juicio moral en situación se debe haber alcanzado una convicción, que sella la decisión, entre otras razones porque el proceso ha gozado del carácter plural del debate. El *phrónimos* también ha ido detrás de “la recherche du «juste milieu» -de la *mésotès* aristotélicienne !- paraît être de bon conseil, sans avoir valeur de principe universel... (y ha contado con el juicio de otros *phrónimos*), quien “n'est pas forcément un homme seul”⁵⁷¹.

¿Qué significa, en fin de cuentas, la convicción? Como siempre, primeramente recibimos el aporte de Ricoeur, a través de la transcripción que hace Dosse: “Es la convicción *hic et nunc* de lo que es conveniente, de lo que conviene hacer”⁵⁷².

⁵⁷¹ Ibid., pp. 317.318.

⁵⁷² RICOEUR, Paul, *Justice et vérité*, Citado por DOSSE, F., Op. Cit., p. 675.

Citamos igualmente a Tomás Domingo Moratalla quien explicita que en esas situaciones desconcertantes o irregulares, si se busca sinceramente acertar, entran en acción la sabiduría práctica, el juicio moral en situación y la *convicción* ‘que es más decisiva...que la regla misma. No se trata de añadir una tercera instancia’⁵⁷³.

2.3 La sabiduría práctica

Resultado de esa ejercitación del juicio moral en situación y de la convicción es la sabiduría práctica.

Los rodeos ricoeurianos por Sófocles nos muestran la importancia del modelo de la tragedia griega. En sus palabras:

*“une des fonctions de la tragédie à l'égard de l'éthique est de créer un écart entre sagesse tragique et sagesse pratique. En refusant d'apporter une « solution » aux conflits que la fiction a rendus insolubles, la tragédie, après avoir désorienté le regard, condamne l'homme de la praxis à réorienter l'action, à ses propres risques et frais, dans le sens d'une sagesse pratique en situation qui répond le mieux à la sagesse tragique”*⁵⁷⁴.

Las circunstancias conflictivas colocan al agente en el cruce del momento del deber con la “perspectiva ética” y entonces la sabiduría práctica acude a indagar si la decisión se encuentra abarcada por el sentido personal de vida realizada, alcanzando de esta manera una convicción sensata. Esto, en opinión de Ricoeur, es suficiente. De esta forma se eluden las arbitrariedades del *situacionismo* moral, que es una posición totalmente diferente.

Otro rasgo de la sabiduría práctica señala que “la arbitrariedad del juicio moral en situación es tanto menor cuanto el “decididor” -en posición o no de legislador- ha tomado consejo de los hombres y de las mujeres reputados como los más competentes, con mayor experticia y los más “sabios”, pues un actante sólo difícilmente logra disponer de un juicio prudente, bien sea por lo intrincado de la situación, bien por limitaciones inherentes al individuo, o bien por la pertenencia del hecho a varios campos del saber.

⁵⁷³ DOMINGO MORATALLA, Tomás, Op. Cit., p. 294.

⁵⁷⁴ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 288.

Por ello devienen necesarios acuerdos, debates, concertaciones y “le caractère historiquement et culturellement déterminé des estimations parmi lesquelles le jugement moral doit s'orienter”⁵⁷⁵. Además, diversos comités, tan de moda hoy, están encaminados a lograr un juicio moral acorde con la situación insólita que debe abordarse y decidirse. Curioso que nuestro hermeneuta haya apellidado estos comités “células de consejo para pensar”, según refiere Dosse⁵⁷⁶. Lógicamente, dichos comités no deben ser dotados de autoridad omnipotente en las diversas implicaciones de la vida moral y menos en los juicios prudenciales.

Estas *células para pensar* cada día son más necesarias, no interesa que en las legislaciones de los Estados sobre el ejercicio de la investigación reciban otra denominación, especialmente en ámbitos del ambiente, de las ciencias de la vida y de la genética, pues en palabras de nuestro filósofo práctico transcritas por Dosse exigen “un cambio del alcance del actuar humano (que afectan) la base de la identidad personal”⁵⁷⁷.

Agís Villaverde asigna a la sabiduría práctica la función de criterio cuando se busca “determinar el objetivo ético en situaciones singulares conflictivas, a las que la moral, en su rigidez universalizadora, no puede responder satisfactoriamente. Enfrentado a situaciones conflictivas singulares, el *phrónimos* debe *deliberar* lo que considera bueno y conveniente para él mismo, no de una manera parcial sino con la vista puesta en el horizonte del vivir bien, en general, esto es, de algún fin bueno. En razón de ello, Aristóteles define al hombre sabio como aquel que es capaz de deliberación”⁵⁷⁸. Deliberar, en terminología hermenéutica, significa entonces tanto una interpretación de la acción como de sí mismo que reflexiona enfrentado a una acción concreta... (y escribiendo que una labor de *deliberación*) es “dans un langage plus moderne, nous dirions que c'est dans un travail incessant d'interprétation de l'action et de soi-même que se poursuit la recherche d'adéquation entre ce qui nous paraît le meilleur pour l'ensemble de notre vie et les choix préférentiels qui gouvernent nos pratiques”⁵⁷⁹.

⁵⁷⁵ Ibid., p. 330.

⁵⁷⁶ RICOEUR, Paul, *Le temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*. Citado por DOSSE, F., op. cit., p. 678.

⁵⁷⁷ Ibid., p. 678.

⁵⁷⁸ AGÍS VILLAVARDE, Marcelino, O. cit., pp. 184-85. La cita de Aristóteles a la que alude M. Agís es ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 5 1140 a 24-28.

⁵⁷⁹ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 210.

E. A modo de colofón

Hasta aquí han sido escritos textos específicos de Paul Ricoeur. La *Pequeña Ética* finaliza sus rodeos recapacitando sobre las determinaciones que se deben incorporar al sí. En este sentido debemos evocar los aprendizajes que extrajimos de los nueve primeros estudios de *Sí mismo* como *otro*, que por lo demás ya hemos resaltado.

Luego de innumerables rodeos, siempre agudos, acerados e ingeniosos, por los complejos ámbitos de la acción hallamos para el sí la primera e inicial determinación, la de su *habla*; luego construimos la determinación del *actuar-sufrir*, y a continuación la del sí *narrador* de historias y de su propia vida. Hasta aquí Ricoeur nos ubicó frente a las acciones ya realizadas o en trance de ser llevadas a cabo. Dichas acciones guardan fines, intereses, conveniencias, motivos, gustos del agente a quien viene adscrita la acción.

Encontró Ricoeur que los actantes estimaban los fines de sus acciones, a lo que agregó que la estima de sí permite establecer una jerarquía en las preferencias para actuar y hacerlo con pleno conocimiento. Tenía nuestro hermeneuta un cabo suelto que le hiciera posible la unión de la estima de sí con “la apreciación ética y moral de las acciones”. Con el término *adscripción* dio en el clavo para seguir en nuestra metáfora.

Tuvo Ricoeur cuidado en diferenciar imputar de incriminar, sin caer en otra aporía, ya que en su reflexión construyó una definición abarcante de lo permitido/no permitido y de lo culpable/ no culpable. Permitida o no, es la acción; culpable o no, es el agente. Luego al sí mismo le es imputable una acción “en tant que capable de parcourir le cours entier des déterminations éthico-morales de l'action, cours au terme duquel l'estime de soi devient conviction”⁵⁸⁰.

Disponemos aquí de una cuarta determinación del sí, es decir, es un sí imputable, responsable, un sí a quien se le carga “algo a *cuenta* de”... Pero hay más determinaciones para el sí. Ayudándose del concepto de responsabilidad, la nueva determinación se traduce en las dos significaciones de la identidad, la identidad-idem y la identidad ipse, descifradas mediante los rodeos por otro componente de la identidad, lo narrativo que muestra la permanencia del agente en el tiempo.

⁵⁸⁰ Ibid., p. 340.

El agente es responsable de sus acciones en sus consecuencias hacia el *futuro* (la cara prospectiva de la responsabilidad) y también hacia el *pasado* (la cara retrospectiva), lo que nos hace *deudores*, o sea, que nos reconozcamos como autores de lo que hicimos. Germina con la anterior reflexión otra determinación del sí: su mantenimiento o ipseidad. Fabricó nuestro hermeneuta práctico para esta ipseidad una hermosa metáfora literaria-contable: la del *libro de cuentas* donde quedan guardadas nuestras acciones todas.

Una última determinación precisa que el sí se estructura como *reconocimiento* comprendido como

“une structure du soi réfléchissant sur le mouvement qui emporte l'estime de soi vers la sollicitude et celle-ci vers la justice. La reconnaissance introduit la dyade et la pluralité dans la constitution même du soi. La mutualité dans l'amitié, l'égalité proportionnelle dans la justice, en se réfléchissant dans la conscience de soi-même, font de l'estime de soi elle-même une figure de la reconnaissance”⁵⁸¹.

Como las reflexiones de Ricoeur estuvieron enraizadas en la patria del Cogito, un tema que suscitó una postura de nuestro filósofo, obligadamente debemos concluir este colofón con la obvia y mejor determinación para el Sí: “*decir sí, no es decir yo*” - ¡una vez más el aserto! -. Es un sí reflexivo que articula las diversas cuestiones que se formulan como respuestas a las preguntas del pronombre interrogativo ¿quién?

El sí es autónomo, pero con una autonomía matizada ya que se halla ligado profundamente a la solicitud por el otro lo mismo que a la justicia para los demás.

Hemos optado por elaborar este colofón, que para el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua es un remate o final de un proceso, pues en realidad aquí termina la revisión acuciosa de los textos de Paul Ricoeur que nos fueron dados en consulta.

Lo que sigue, es decir, la construcción de la propuesta humanista para la organización Familias Mundi, o SEXTA PARTE de la tesis, que se consolida como el trabajo cuidadoso para espigar lo pertinente, lo valioso y lo más significativo de esos insumos que conforman las partes anteriores.

⁵⁸¹ Ibid., p. 344.

SEXTA PARTE

EL HUMANISMO RICOEURIANO EN LA ORGANIZACIÓN

FAMILIAS MUNDI

“Devenir capable, être reconnu”.

Paul Ricoeur: “Autocomprensión e historia”

*“L'estime de l'autre comme un soi-même
et l'estime de soi-même comme un autre”.*

Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre.*

“Tu aimeras ton prochain comme toi-même”

Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre.*

*“Le respect, c'est l'estime de soi passée
au crible de la norme universelle et contraignante,
bref, l'estime de soi sous le régime de la loi.*

Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre.*

*“Promover y actualizar los valores
permanentes de la familia como ámbito de
personalización y escuela de ciudadanía, y la
formación de los padres para el mejor desempeño
de su misión”.*

Familias Mundi

CAPÍTULO XI:
MÍMESIS I O LA PRE-FIGURACIÓN
DE LA PROPUESTA HUMANISTA RICOEURIANA

- La propuesta humanista de Ricoeur
- Volverse persona capaz
- Lo humano versus lo inhumano
- Acervo teórico en diagramas
- Plan estratégico-para la Organización Familias Mundi
- Estrategia uno: personalización-humanización de los miembros
- Estrategia dos: las familias como ámbitos de personalización y escuela de ciudadanía
- Estrategia tres: la sociedad y las instituciones como mediadoras de humanización.
- La Organización Familias Mundi
- Trayectoria de Familias Mundi
- Proyectos Criar y Medrar
- Un tríptico sugerente
- Himno de Familias Mundi

Nos acercamos al reto -¡qué reto!- al momento prácticamente final –teórico, no metodológico- que nos hemos impuesto al diseñar el boceto de nuestra memoria doctoral. Es la parte creativa en la medida en que busca articular dos vertientes. En efecto, hemos tratado de comprender una teoría, la ricoeuriana, acerca de la persona, la familia y la sociedad; y, vamos a revisar sucintamente la organización Familias Mundi para proponerle que devenga la receptora de esa teoría ricoeuriana.

Se nos ocurre insinuar que no debe ser receptora pasiva, pues esto iría en dirección opuesta a todo el corpus teórico de nuestro hermeneuta práctico, que siempre lo bocetó de manera inconclusa y abierta, con el fin de permitir una continua

actualización y una vitalidad que le proporcionan los nuevos sentidos creados por los lectores.

¿Cómo construir la propuesta dentro de esta perspectiva? Nos consideramos afortunados al habernos topado con un dato importante referido por Dosse al contar que Ricoeur, “filósofo en la ciudad, intervino en ella en 1967, a propósito de la cuestión entre urbanización y secularización”⁵⁸². Entonces, relata Dosse, que Michel Lussault, un investigador de la política urbana de la *Maison des Sciences* de Tours, abandonó los modelos deterministas y funcionalistas para presentar la política territorial mediante un enfoque semiótico, utilizando los tres estadios de la mimesis que trabajó Ricoeur concibiéndolos “como estasis (sic) en la cadena significativa de todo proyecto de planificación”⁵⁸³.

Sin dudarle un instante, al comprender que las Mímesis son también un instrumento de planificación, procedimos en esa dirección y con esa metodología. Este capítulo contiene la pre-figuración o mimesis I, es decir, los elementos con que elaboraremos la trama de la propuesta. Para ello, conformamos tres valiosos apartados: las bases del humanismo de Paul Ricoeur, todo su acervo teórico sobre la persona, la familia y la sociedad, que hemos consignado en las páginas que anteceden y el prospecto fundamental de la Organización Familias Mundi.

Esta memoria doctoral asumió de la Organización las intencionalidades misionales de la *personalización* de los miembros de la familia y la de hacer de la familia una *escuela de ciudadanía*. Estas posturas anhelan ofrecer un nuevo impulso y un innovador moldeado humanista para cada uno de los miembros de la organización en el lugar geográfico donde viva y desarrolle sus actividades.

A. Bases del Humanismo de Paul Ricoeur

Con ocasión del premio otorgado por el Centro John W. Kluge, de la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos (2004), Ricoeur leyó su escrito *Devenir capable, être*

⁵⁸² DOSSE, François, Op. Cit., p. 646.

⁵⁸³ Ibid., p. 648.

reconnu. El texto fue escrito para comentar las que consideraba bases prioritarias de su propuesta humanista.

El título del escrito le apunta a la identidad personal ya que el actuante, al mismo tiempo que es una persona capaz, también necesita de los demás para que le verifiquen esa identidad personal. Así consignó Ricoeur:

“El título que elegí es doble: designa por un lado las capacidades que se atribuye un agente humano y, por el otro, el recurso a los demás para dar un estatuto social a esta certeza personal. La apuesta común a los dos polos de esta dualidad es la identidad personal. Me identifico por mis capacidades, por lo que puedo hacer. El individuo se designa como hombre capaz, y podríamos agregar... que padece, para subrayar la vulnerabilidad de la condición humana”.

El discurso desarrolla las siguientes tres líneas humanistas.

1. Línea uno: Los poderes básicos

El filósofo, objeto del reconocimiento, así se pronunció sobre estos poderes diferentes, pero sucesivos y complementarios: “poderes básicos (y) constituyen el primer cimiento de la humanidad, en el sentido de lo humano opuesto a lo inhumano. El cambio, que es un aspecto de la identidad –de las ideas y de las cosas– reviste en el nivel humano un aspecto dramático, que es el de la historia personal enredada en las innumerables historias de nuestros compañeros de existencia. La identidad personal está marcada por una temporalidad que podemos denominar constitutiva. La persona es su historia”.

Esta explicación sencilla y básica ya nos sitúa en niveles de comprensión original de la propuesta. La persona es humana por esos poderes y estos poderes están teñidos de una solicitud moral que le exige a la persona capaz el hacerse responsable; la no existencia de historias individuales, sino interpersonales, es decir, influenciables, influenciadas (por los demás) e *influyentes* (en los otros); la comprensión/aceptación del tiempo como explicación de planes de vida que se construyen y como exigencia de modificaciones, de acuerdo con expectativas y necesidades; y la factibilidad del cambio para que la persona se haga cada día más humana.

En su momento, cuando presentamos la fenomenología de la persona capaz nos extendimos un poco más sobre las capacidades individuales y sociales, por lo que ahora simplemente formulamos en uno-dos renglones la idea básica –a manera de recordatorio– de esos “*puedo*”, diferentes y simultáneamente complementarios.

Poder decir es mucho más que la competencia lingüística. Esta capacidad se demuestra cuando se elaboran “discursos sensatos”, con sentido. *Poder actuar, poder de obrar o poder hacer* es la “capacidad de producir (intervenir) acontecimientos en la sociedad y en la naturaleza (para introducir) la contingencia humana, la incertidumbre, y lo imprevisible en el curso de las cosas”. Este poder de obrar se refiere a la capacidad que tiene un agente “de se constituer en auteur de son action, avec toutes les difficultés et apories adjacentes”⁵⁸⁴; *Poder contar* o la capacidad para hacer legibles e inteligibles los acontecimientos a través de cuentos de historias. Poder narrar para conocerse y hallar sentido a la existencia.

Poder ser responsable, que es, sencillamente, la capacidad moral por la que la persona se reconoce autora de sus acciones y asume las consecuencias, entre ellas la de la sanción y la de la reparación cuando la acción ha causado daños o perjuicios a otra persona; *Poder prometer*, una capacidad multifuncional mediante la cual la persona se interrelaciona en favor de los otros y es fiel, creadoramente, a y en esas interrelaciones, y se reconoce la misma en el tiempo.

Poder-en-común. “La capacité que les membres d'une communauté historique ont d'exercer de façon indivisible leur vouloir-vivre ensemble”⁵⁸⁵. Muy distinto del poder-sobre, que genera dominación y violencia.

2. Línea dos: exigencia de reconocimiento o recurso a los demás

No se trata de una súplica que hace la persona capaz a los demás para que la reconozcan, comenta Ricoeur. Las capacidades son ciertas para la persona misma, pero para salir de esta “certeza privada”, se necesita el reconocimiento de los demás. Es importante anotar que son las capacidades de la persona las que hacen brotar el

⁵⁸⁴ RICOEUR, Paul, “Volverse capaz, ser reconocido”, en *Soi-même comme un autre*, p. 256.

⁵⁸⁵ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, p. 256.

reconocimiento, puesto que en esas capacidades se encuentra siempre una referencia a los otros.

Ricoeur nos advirtió –recordando– que el reconocimiento es procesual: su inicio se halla en las relaciones afectivas, continúa en la lucha por la libertad, la justicia y la solidaridad, y finalmente, se abre a la lucha por la estima social. El reconocimiento se hace patente por la mutualidad y la reciprocidad, términos cuya comprensión ya fue expuesta en páginas anteriores.

3. Línea tres: El intercambio y el vínculo

Hemos presentado el reconocimiento como sometido siempre a una lucha. ¿Será ésa la única lectura? ¿Será esa búsqueda de reconocimiento un ir y venir sin resultados? Los rodeos ricoeurianos nos permiten ampliar esta memoria doctoral mediante sus reflexiones acerca de los sinsabores con que permanecemos luego de haber luchado por algo y cuando hacemos conciencia de nuestra pertenencia a la misma humanidad.

Logros de esos rodeos fueron las ideas sobre “formas apaciguadas” de lucha, como el “intercambio de dones”, con los que se genera una mutualidad: doy, tú recibes; tú das, entonces yo recibo. Los intercambios dan origen a una “cadena de generosidad”, que es “el modelo de una experiencia efectiva de reconocimiento sin lucha”. Maneras apaciguadas son también las celebraciones familiares, con los amigos y las fiestas populares como expresión de “amistad política”.

B. Acervo ricoeuriano sobre la persona, la familia y la sociedad

A continuación presentamos el acervo teórico a través de diagramas, que constituyen el denominado “Plan estratégico”.

PEQUEÑO Y MODESTO PLAN ESTRATÉGICO



La primera viñeta alude a *la persona*; la segunda a *la familia*, y la tercera a *la sociedad*. Estas viñetas se desarrollan a través de tres estrategias: la personalización-humanización de la persona; la segunda despliega a la Familia como ámbito de personalización y como escuela de ciudadanía; la tercera reflexiona sobre la sociedad y las instituciones como mediadoras de humanización. Todo esto se concreta en los siguientes Diagramas de Acervo teórico.

Primera estrategia: La persona

PERSONALIZACIÓN - HUMANIZACIÓN

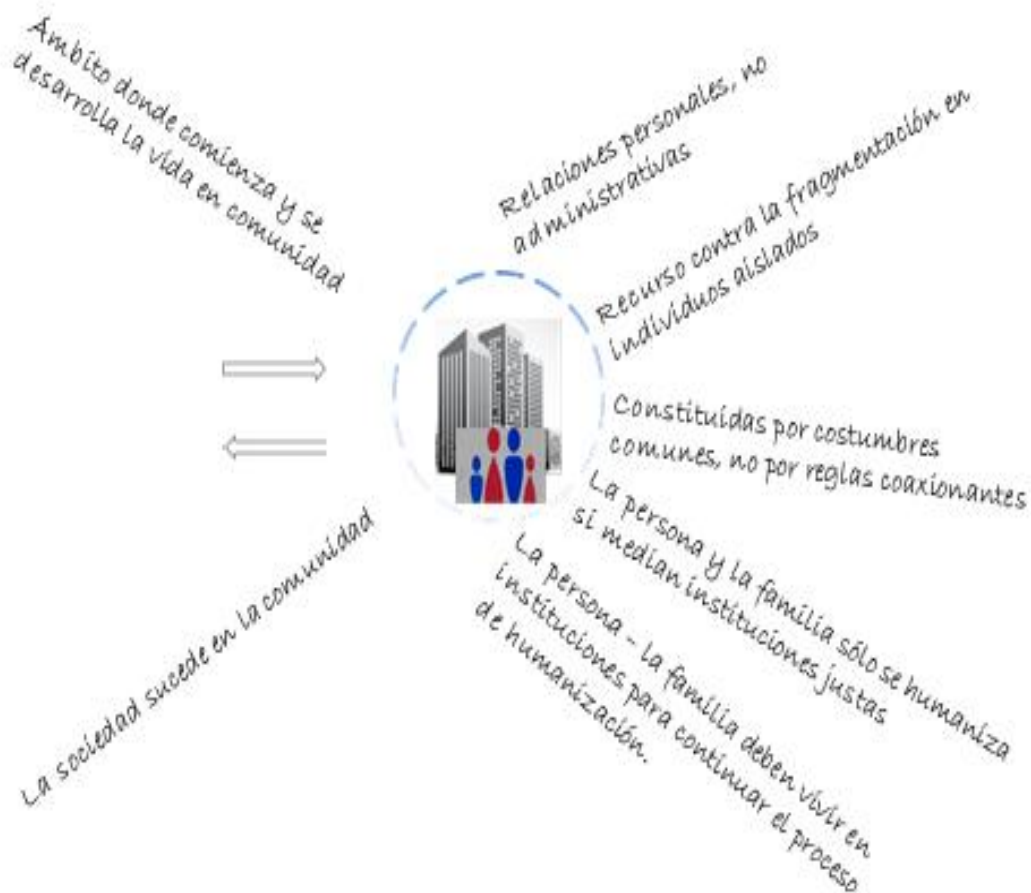


Segunda estrategia: La Familia

ÁMBITO DE PERSONALIZACIÓN ESCUELA DE CIUDADANÍA



SOCIEDAD E INSTITUCIONES MEDIADORAS DE HUMANIZACIÓN



C. Prospecto fundamental de la Organización Familias Mundi

La familia cada día es un tema de primera página en la agenda diaria de los Estados y de las diferentes confesiones religiosas. Ha sido siempre un tópico de reflexiones, debates, estudios e intereses de variada índole. En los años noventa del anterior siglo, hubo un vuelco general sobre la familia: 1994 fue declarado por la Organización de las Naciones Unidas como el año internacional de la familia, lo que obligaba a prepararlo de distintas maneras.

La acertada declaración de la ONU despertó diferentes programas nuevos, que se unieron a otros en curso. Era entonces el momento propicio para dar vida a una entidad, dedicada básicamente a la promoción y consolidación de la familia, mediante un proceso que tuvo su antecedente en programas auspiciados por el Gobierno de

Galicia, y su conclusión en la creación de la Organización internacional Familias Mundi.

1. Erigir la democracia más pequeña en el corazón de la sociedad

El Gobierno de Galicia patrocinó una conferencia bajo el programa “La familia: Recursos y Responsabilidades en un Mundo en Evolución”. Posteriormente, en 1993, se realizó la conferencia preparatoria bajo el título “Erigir la democracia más pequeña en el corazón de la sociedad”, evento que coincidió “con el Año Jubilar Compostelano, que en el pórtico del Año Internacional de la Familia, (que) nos posibilite esculpir un pórtico de gloria para todas las familias del mundo”⁵⁸⁶.

En 1995 se dio inicio al Programa de Educación Integral En Familia, patrocinado por la Comunidad Autónoma de Galicia, con el que se buscaba mejorar la formación de los padres para que con la creación de actitudes favorables participaran en la educación de los hijos y la realización de un seguimiento sistemático del desarrollo de todos los niños nacidos en Galicia.

Este mismo año, el profesor Agustín Dosil creó el Instituto de Ciencias Humanas y Sociales para asesorar y orientar a quienes lo solicitaran, con un éxito tal, que se debieron ocupar las instalaciones del Centro Libredón, que actualmente es la Sede de Familias Mundi.

En 1998 se inició el Programa de Posgrado en la Universidad Santiago de Compostela, que incluía un Máster en Asesoramiento y Orientación, y cursos derivados de especialista y de experto. El programa con los ajustes necesarios continúa su funcionamiento y en 2001-2002 se expandió al abrir sus módulos para un Máster de carácter internacional, vigente y con gran acogida de estudiantes provenientes de América Latina, especialmente.

En 1999, con ocasión del Foro Internacional de la Familia, se promovió la necesidad de crear un organismo que coordinara las distintas entidades nacionales y continentales que propendían por conseguir los mismos objetivos en favor de las familias.

⁵⁸⁶ Los datos principales que mencionamos y que aluden a eventos importantes desde el punto de vista institucional para la conformación del espíritu de la Fundación Familias Mundi pueden hallarse en el libro homenaje al prof. Agustín Dosil Maceira. Cf. MOKCHNACHEVA, M. (ed.): *Agustín Dosil Maceira. Científico, educador, líder social*, Col. Científicos del Mundo, Ed. Familias Mundi, Santiago de Compostela 2013.

2. Creación de la Organización Internacional Familias Mundi.

Era el momento y en 2003, el 28 de abril, se creó la Fundación Familias Mundi en Santiago de Compostela, inscrita en el Registro de Fundaciones asistenciales del Ministerio de Asuntos Sociales de España, con el número 15/0095.

El artículo 6 de los Estatutos demarca los fines de la Fundación dentro de los siguientes mojonos:

“la promoción y actualización de los valores permanentes de la familia como ámbito de personalización y escuela de ciudadanía; la formación de los padres para el mejor desempeño de su misión; la formación de profesionales, líderes sociales y responsables de movimientos familiares, capacitándoles para el desarrollo de programas de mediación y de intervención familiar; y la promoción de un movimiento de solidaridad internacional en favor de la familia”⁵⁸⁷.

La revisión del marco conceptual de la Organización muestra un Preámbulo, o una confesión sobre la familia como unidad natural y fundamental de la sociedad, con su origen en un hombre y una mujer, lugar de maduración de las relaciones humanas, núcleo de la sociedad y ámbito natural de crecimiento y de bienestar de todos sus miembros, en particular de los niños. Asimismo, postula la íntima relación de la familia con la persona, tanto que ellas no pueden crecer sin prestarse ayuda recíproca

Debemos hacer mención en este marco conceptual la visión de la familia como ámbito privilegiado para la asunción de valores y como garantía de la constancia y persistencia de valores imprescindibles para el desarrollo y plena realización de la persona humana.

Bástenos con estas líneas. Recordemos la estrofa primera de su Himno, que se convierte en una afirmación estratégica de la Organización:

“FAMILIAS DEL MUNDO, escuela de amor
De paz y justicia, de entrega y pasión
Cuna de la vida, donde el hombre nace,
Donde el hombre se hace y da lo mejor”.

⁵⁸⁷ ESTATUTOS DE LA FUNDACIÓN FAMILIAS MUNDI, por gentileza de los responsables de la Fundación.

La Organización Internacional Familias Mundi ha venido acopiando resultados académico-intelectuales y de experiencia en el trabajo con familias. Testimonio de ello son los cursos del Máster internacional y el desarrollo del Proyecto Gallego “En Familia. Programa de Educación integral”, un proyecto avalado por el Instituto de Ciencias Humanas y Sociales y auspiciado con fondos de la Consellería de Educación e Ordenación Universitaria y la Consellería de Familia, Muller e Xuventude de la Xunta de Galicia.

Este proyecto nació para asesorar a las familias con el fin de que puedan desarrollar su importante función en los primeros seis años de la vida del niño o niña. Se llevó a cabo teniendo en cuenta la línea de las investigaciones más recientes que confirman que cualquier intento para mejorar las capacidades cognitivas se debe iniciar en las primeras edades de la vida.

En edades muy tempranas, la familia y los profesionales de la educación tienen un papel de protagonistas en el desarrollo del niño o niña. Para realizar acertadamente una tarea de tanta responsabilidad, la familia necesitaba de todo el apoyo que le pudieran dar, tanto los educadores como los responsables sociales.

Inicialmente se diseñaron los programas *Criar* dirigido a familias con niños y niñas de 0 a 3 años y *Medrar* para familias con hijos e hijas de edades comprendidas entre los 3 y los 6 años, para ofrecer información y asesoramiento a padres y a educadores.

Recientemente, el Proyecto se enriqueció con los Programas: Años Intermedios (7-9/10) y Pubertad y Adolescencia (11-17)

Los objetivos a conseguir son: crear actitudes favorables en los padres para que participaran de manera activa en la educación de los hijos e hijas; mejorar la formación de los padres en los aspectos de desarrollo del niño o niña, adaptándola a los conocimientos científicos actuales, y realizar un seguimiento sistemático del desarrollo de todos los niños y niñas nacidos en Galicia, y un apoyo continuado a las familias, desde la fecha de puesta en marcha del Proyecto.

El seguimiento permitió detectar oportunamente posibles alteraciones y problemas en el desarrollo de los niños y niñas, orientar a las familias para una mejor solución en tales alteraciones y problemas, y prepararlas para resolver de forma constructiva los conflictos (o crisis) ligados al desarrollo de cada niño o niña.

A continuación describimos, así sea en una mirada rápida, los dos programas.

El Programa *Criar* tiene como objetivo especial la educación integral del niño o niña desde el momento que nace hasta los tres años de edad, proporcionando información y asesoramiento sobre las áreas somática, psicomotriz, cognitivo-lingüística y afectivo-social del niño o niña, y también el soporte adecuado para realizar un seguimiento sistemático de las diferentes etapas del desarrollo infantil. Buscaba generar actitudes concordes con los conocimientos actuales de la ciencia, y, a la vez facilitar pautas educativas familiares positivas a los padres.

El número de familias que se beneficiaron en toda Galicia de este programa se aproxima a unas 20.000 por año, lo que resulta un total de 60.000 familias a lo largo de los primeros tres años del funcionamiento del mismo. Coordinados por la Unidad Central, responsable de las tareas sobre líneas de investigación de gran utilidad para futuros programas educativos en el marco de las nuevas directrices de la Unión Europea, los responsables de las Unidades Operativas Territoriales mantuvieron entrevistas y reuniones esporádicas con las familias para facilitarles la información y la orientación necesarias.

El Programa elaboró material didáctico impreso y audiovisual, realizado por equipos universitarios expertos en educación infantil. El material didáctico impreso se les facilitó a las familias gratuitamente, en sucesivas entregas y con una periodicidad de seis meses. El material audiovisual se puso a disposición de las familias y se les ofrecía a través de las Unidades Operativas Territoriales.

El otro programa, *Medrar*, debía completar los objetivos del programa *Criar*, dándole continuidad a sus actividades en una segunda etapa de formación del niño o niña. Este Programa se benefició de la experiencia desarrollada con anterioridad por el Programa EDAL (Educación, Desarrollo y Aprendizaje de Lenguas), dirigido durante tres años, con excelentes resultados, en las Asociaciones de Padres de alumnos de toda Galicia.

Los aspectos cognitivos, motivacionales y afectivos, igual que los referidos a la integración social, tienen en este Programa una especial importancia y, teniendo en cuenta la importancia de la escolarización en estas edades, se estableció la escuela como marco para el asesoramiento familiar, a través de sesiones conjuntas entre padres y educadores. También se elaboró material didáctico impreso y audiovisual, con el que se asesoró a los padres y se enriquecieron los recursos didácticos de los centros escolares.

Hasta aquí los insumos que nos proporciona la Mímesis I.

CAPÍTULO XII:

MÍMESIS II y III: CON-FIGURACIÓN Y RE-FIGURACIÓN DE UNA PROPUESTA HUMANISTA

- El pequeño y modesto plan estratégico
 - Intencionalidad del plan
 - Arquitectura del plan
 - La trama del plan
 - Rodeos del Patronato
 - El proceso de personalización-humanización
 - Virtudes de la persona capaz
 - Familia: escuela de personalización
 - Familia: ámbito de ciudadanía
 - La vida en común
 - Características de la vida en la sociedad y en las Instituciones
 - Respeto a las instituciones y a la norma
 - Las páginas en blanco del Plan humanista
-

Recordamos que los insumos de la Mímesis I (pre-figuración) están constituidos por las tres estrategias como vehiculizadoras de la intencionalidad del plan: la personalización (humanización) de los miembros de Familias Mundi; las familias como ámbito de personalización y escuela de ciudadanía, y humanización y la vida en común en sociedades e instituciones justas, y por las intenciones misionales de Familias Mundi.

Nos corresponde ahora elaborar la trama, que es exigida por la Mímesis II (con-figuración), con los aportes ricoeurianos. Esta trama es el desarrollo de las estrategias que le apuntan a la misión de la Organización Familias Mundi. Esta Mímesis II la enhebramos a través de una reunión del Patronato de la Organización Familias Mundi, cuyos integrantes del primer Patronato fueron convocamos a unos encuentros y allí les explicamos el proceso de la memoria doctoral, la conceptualización de las Mímesis I, II y III y, lógicamente, la dinámica necesaria para construir la propuesta humanista, cuya

intencionalidad es proporcionar un pequeño y modesto plan estratégico, humanista, siguiendo las directrices teóricas del pensamiento ricoeuriano.

Con los resultados tejemos entre todos la propuesta que pretendemos sea adoptada e implementada como sustento de la personalización de los miembros de Familias Mundi, de soporte a sus familias para actuar los compromisos de impulsar la humanización de sus miembros y el de constituirse como escuelas de ciudadanía, de tal modo que así la sociedad disponga de instituciones justas, mediadoras de la humanización de sus integrantes.

A. Plan estratégico para la Fundación Familias Mundi: los principios

1. Concepción del plan y generalidades de la primera estrategia

Las intencionalidades de esta primera estrategia son: la apropiación de la tesis de Ricoeur consistente en que la persona se hace humana mediante la actualización de sus poderes básicos, el empoderamiento de las virtudes o acciones ejecutadas gracias a esos poderes y, el proceso para tomar decisiones éticas y morales en situaciones límite, de conflicto o coyunturales.

De acuerdo con lo convenido con el Presidente del Patronato de Familias Mundi convocamos a algunas personas fundadoras o cercanas colaboradoras para una jornada de sensibilización. Explicamos el sentido y alcance de la memoria doctoral PERSONA, FAMILIA Y SOCIEDAD EN PAUL RICOEUR. Bases conceptuales para la Fundación Familias Mundi.

Luego nos detuvimos a compartir las razones de por qué no escogimos modelos funcionalistas o deterministas en la elaboración de un Plan estratégico para la Organización, sino la teoría dinámica ricoeuriana de las Mímesis I, II y III que, como expresamos antes, conforman una cadena de vasos comunicantes que hacia adelante y hacia atrás a manera de vía larga, que permea de sentido cualquier ejercicio de planificación.

Juzgamos necesarias las aclaraciones de las tres líneas constitutivas del humanismo según Paul Ricoeur y procedimos a comentar sobre los cuatro diagramas como una síntesis visual de nuestro plan. El primer diagrama es un paneo sobre las

relaciones persona, familia e sociedad, mientras los otros tres visualizan las estrategias y sus contenidos con que elaboraremos el plan.

Finalmente, cada participante recibió un material que debía analizar para luego exponerlo a los Colegas en varios conversatorios cooperativamente y de esta manera construir el plan⁵⁸⁸. Para el primer conversatorio los ponentes serán: Agustín Dosil nos explicará la concepción del plan al vadear por el primer diagrama. Olga Díaz, profesora de la USC y miembro fundador de *Familias Mundi*, nos aportará sobre la personalización de los miembros de Familias Mundi. Otros miembros de esta organización internacional: Martiño Rodríguez González, José María Pérez Bazús, Joaquín Dosil nos contagiarán de su entusiasmo por las virtudes que identifican a la persona capaz.

Primer conversatorio: Diagrama uno, Diagrama dos o la estrategia: personalización y humanización.

Doctorando. Tiempo prudente después nuevamente nos reunimos, y el Doctorando aclaró que en un primer momento nos moveríamos por las coordenadas que diseñan los fundamentos de la teoría ricoeuriana sobre la persona, la familia y la sociedad. Tomemos, dijo, la hoja del diagrama primero y escuchemos la interpretación que nos ofrecerá Agustín.

Agustín Dosil. Me pareció encontrar en el diagrama la antesala del plan. En efecto, quiero anotar varios implementos de la antesala. Observan que tenemos tres círculos, donde se albergan los tres términos del plan: persona (cada miembro de *Familias Mundi*), familia y sociedad. Lo primero que llama la atención es su tamaño. El correspondiente a la familia aparece más grande que los otros dos. Su explicación radica en que el plan está construido para nuestra organización. Es decir, no implica restarle peso a la persona ni a la sociedad porque así iríamos en contra de Ricoeur para quien la persona es base de la familia y también de la sociedad a través de la vida en común. Luego observamos que esos círculos están incompletos porque muestran espacios libres en la circunferencia. Los espacios libres pretenden indicarnos que los tres conceptos no los podemos encerrar en sí mismos, y

⁵⁸⁸ *Conversatorios* realizados en el Centro Libredón de Santiago de Compostela, sede de la Fundación Familias Mundi, durante dos meses del año 2013.

esto nos conduce a un horizonte de apertura, de inacabamiento y a la necesaria conformación de redes de interacción.

El diagrama presenta la serie de círculos comenzando por la persona, siguiendo con la familia y finalizando con la sociedad. La serie es obvia: la persona se encuentra tremenda y sólidamente ligada con la comunidad (familia), como una especie de núcleo que no se puede disolver. Las personas se constituyen en miembros de las familias y éstas son las integrantes de la sociedad.

Las redes de interacción están sugeridas por las flechas, siempre reversibles, entre los conceptos de la serie. Estas redes se influncian mutuamente hasta el punto de poder manifestar que el perfil de la familia es la sumatoria de perfiles de las personas que la conforman y que la sociedad viene constituida por los talentos humanos de las personas y las familias que la integran, y que personas y familias también están moldeadas por la sociedad en que viven.

La propuesta ética de Ricoeur enfatiza fuertemente dos primacías de la ética: tanto sobre la moral como sobre la norma. Y para nosotros estas primacías nos obligan a adquirir y mejorar nuestro conocimiento ético, a comprender la moralización en coherencia con esos principios éticos y a ubicar la norma en su justo lugar. El conocimiento ético para Ricoeur, según se señala en el presente trabajo, se reduce a tres conjuntos: vivir realizadamente; con otros y para los otros; en comunidades/sociedades e instituciones justas.

Doctorando. Con las aclaraciones presentadas comprendemos la arquitectura básica del plan. Agradecemos al prof. Agustín Dosil, presidente de Familias Mundi, su aporte a nuestra con-figuración o Mímesis II. A continuación, la prof. Olga Díaz Fernández comenzará las explicaciones sobre las generalidades de la primera estrategia del plan, o sea, la personalización (humanización) de cada miembro de la Organización. Personalizarse en invitación ricoeuriana es hacer capaz y la persona se hace capaz a través del ejercicio de ciertos poderes.

Olga Díaz. Esta primera estrategia se ha denominado “Personalización (humanización) de los miembros de Familias Mundi”. Comienzo con una precisión que considero importante. Ricoeur sintetiza su teoría humanista

afirmando que los “poderes básicos constituyen el primer cimiento de la humanidad, en el sentido de lo humano opuesto a lo inhumano”. Dichos poderes básicos se desagregan en *Poder decir*, *Poder actuar*, *Poder contar* y *Poder ser responsable*. Por tanto, humanizarse es comprender, aceptar y ejercitar esos poderes básicos y como resultado de esto hacerse una persona capaz.

De acuerdo con lo recogido en la tesis, los poderes mencionados corresponden a los cuatro niveles o estratos de la fenomenología hermenéutica de Ricoeur, es decir, a la persona hablante, agente/sufriente, narradora y responsable. Estos poderes o capacidades están relacionados con una dimensión pedagógica interesante: ellos no constituyen recursos «naturales» disponibles y utilizables siempre que lo queramos. Para Ricoeur son “una extraña mezcla de algo innato y algo aprendido”. Por ello, a las personas miembros de Familias Mundi se nos debe educar para el desarrollo de estos poderes. Cuidar estas capacidades es cuidar lo que nos hace humanos.

Y en el horizonte de estos poderes básicos podríamos pensar y comprometernos a educarnos para la palabra (persona hablante), para la iniciativa (persona agente/sufriente), para la narración (persona narradora), y para la responsabilidad, la memoria y la promesa (persona responsable).

La ejercitación de estos poderes requiere de una comprensión del sentido de cada uno de ellos, explicaciones que vamos a intentar. Este esfuerzo clarificador resulta necesario porque en cada poder se insertan ciertas virtudes, que para nosotros está bien precisarlas con el calificativo “humanas”.

Poder decir es la capacidad que se demuestra cuando la persona elabora “discursos sensatos”, con sentido. *Poder actuar* es la capacidad de los agentes, rodeada de contratiempos, de experimentarse autores de sus acciones. *Poder contar* consiste en la capacidad de hacer legibles e inteligibles los acontecimientos a través de cuentos, de historias. El *poder narrar* se traduce en posibilidades para auto reconocerse y encontrarle sentido a la propia existencia.

El *Poder ser responsable* es una cierta culminación del proceso de personalización, puesto que hace referencia a la capacidad moral de la

persona, capacidad que le permite reconocerse autora de sus acciones y asumir las consecuencias, entre ellas la de la sanción y la de la reparación, cuando la acción ha causado daños o perjuicios a otra persona. La capacidad y responsabilidad moral de la persona vienen desarrolladas ampliamente en la *Pequeña Ética* de Ricoeur, donde se consigna la intencionalidad del *ethos* ricoeuriano. Es un programa triangular de vida que nos propone la búsqueda y vivencia de la vida buena; pero no una vivencia aislada, solitaria sino junto a otros y básicamente para ellos; y experiencia y vivencia de todos en instituciones justas. En estos tres conjuntos resume Ricoeur la vida ética. Junto a estos poderes, Paul Ricoeur reflexionó y puso en la agenda de humanización otros poderes. Dos los visualizó como sustentos y a la vez productos de su visión sobre la identidad personal: *Poder recordar* y *Poder prometer*. Un tercero, el *Poder-en-común* referido al aprendizaje necesario de este recurso para vivir en comunidad.

Ricoeur expresó que el poder recordar y el poder prometer conforman la cima de la “problemática del reconocimiento de sí”. La capacidad de acordarse tiene por finalidad el mantenimiento en el tiempo no solamente de hechos del pasado, sino, y fundamentalmente, a que la persona se reconozca la misma a través del tiempo. De aquí concluyó en una dimensión/significación de la identidad personal que concibió como mismidad o identidad ídem.

El Poder prometer aparece en Ricoeur como una capacidad multifuncional mediante la cual la persona se interrelaciona en favor de los otros mediante las promesas y es fiel creadoramente a la persona a quien promete y también a lo prometido. Los incisivos rodeos por este poder hicieron aflorar la otra dimensión/modalidad de identidad personal, la ipseidad o identidad ipse. Debemos aceptar que prometer es asunto serio y también que este poder prometer encierra ‘una patología secreta’, para la que Ricoeur propone unos remedios, tales como no prometer demasiado, tener ‘una paciencia benevolente consigo misma y con los demás’, tener en cuenta que primero ‘otro cuenta conmigo y con la fidelidad a mi propia palabra y yo respondo a esa expectativa del otro, vivirla “con lo frágil en general, en cuanto confiado a mi custodia”’. Además, remedios son el tener muy presentes no solamente las promesas que cada quien hace, sino las múltiples promesas de las que se

ha sido y se es depositario y de las que se ha verificado su cumplimiento y, utilizar la *phrónesis* para comprender cuándo es sabio modificar las promesas. Se exige, entonces, elaborar una pedagogía de/para ese poder prometer.

Poder-en-común es “la capacidad que tienen los miembros de una comunidad histórica de ejercer, de modo indivisible, su querer-vivir-juntos”, sin dominaciones ni violencias de ninguna clase.

Otro punto para tener en cuenta es la concepción de los poderes como capacidades, pues esta orientación implica un ejercicio de los poderes o un movimiento de ellos hacia... Estos movimientos son reconocidos en nuestro plan como las virtudes que verifican el poder y que llegan a conformar el perfil humano virtuoso de los miembros de Familias Mundi. Cuando leí el listado que figura en la diapositiva no dejaron de causarme curiosidad ciertos conceptos que no aparecían entre los que siempre hemos conocido como virtudes.

Fruto de la indagación es la siguiente aclaración: en nuestro plan, el sentido de virtud viene conectado por el mismo Ricoeur a la tradición clásica griega, y específicamente a Aristóteles. Por esto mismo, a un primer acercamiento las “virtudes” expuestas por Ricoeur nos generan incertidumbre y duda de trabajarlas. Nos puede tranquilizar un texto clásico de Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*:

“La virtud es un hábito, una cualidad que depende de nuestra voluntad, consistiendo en este medio que hace relación a nosotros, y que está regulado por la razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente sabio. La virtud es un medio entre dos vicios, que pecan, uno por exceso, otro por defecto; y como los vicios consisten en que los unos traspasan la medida que es preciso guardar, y los otros permanecen por bajo de esta medida, ya respecto de nuestras acciones, ya respecto de nuestros sentimientos, la virtud consiste, por lo contrario, en encontrar el medio para los unos y para los otros, y mantenerse en él dándole la preferencia.

“He aquí por qué la virtud, tomada en su esencia y bajo el punto de vista de la definición que expresa lo que ella es, debe mirársela

como un medio. Pero con relación a la perfección y al bien, la virtud es un extremo y una cúspide”⁵⁸⁹.

Juzgo que con este bagaje podemos avanzar y comprender el sentido de las virtudes que debemos hacer nuestras mediante el estudio y la práctica diaria y que nos irán perfilando como personas humanistas en el sentido indicado por Paul Ricoeur.

Doctorando. Para Olga un sincero agradecimiento. El turno ahora es para Martiño Rodríguez. Él nos facilitará el tema de las virtudes que van adheridas a los poderes básicos, o en palabras sencillas, vamos a conocer acerca de las virtudes de la persona capaz. Debemos tener clara la finalidad de este compartir reflexiones y de las que siguen: se trata de visualizar integralmente y luego ejercitar las virtudes humanistas que nos deberán identificar, junto a las que tradicionalmente reconocemos como nuestras virtudes y a aquellos valores permanentes de la familia en la línea de nuestra Organización. Como los desagregados de virtudes son numerosos, Martiño reflexiona sobre las virtudes que emanan de los poderes de hablar y de actuar, es decir: felicidad o en expresión más coloquial ser feliz, auto-reconocimiento, reconocimiento mutuo, confianza en sí misma, estima de sí y autonomía.

Martiño Rodríguez. Comienzo mis reflexiones compartiendo una sensación de disfrute con el sólo hecho de leer las virtudes que debemos vivir por ser personas, por comprometernos firmemente con nuestra personalización y por nuestra condición de miembros de Familias Mundi. El gozo crece cuando descubrimos el sentido y el alcance con que Ricoeur describió cada virtud.

Al referirnos a la persona hablante no aludimos a una competencia lingüística cualquiera. Es un poder más significativo y con otros alcances. En efecto, la palabra identifica al ser humano y es el lenguaje una mediación que hace posible la comprensión de la persona. Adicionalmente, la palabra es un instrumento relacional: ella nos relaciona con los demás, con el mundo y también con nosotros mismos. Todavía más: hablar “es hacer cosas con

⁵⁸⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, VI.

las palabras”, retomando ahora el conocido título de la obra de Austin⁵⁹⁰ Esta competencia lingüística correspondiente al poder decir o hablar exige que nos capacitemos para que nuestras palabras broten correctamente, tengan sentido y así, logremos interactuar con los otros y con el mundo, teniendo siempre presente que a partir de esos discursos sensatos seremos reconocidos por los otros.

Vayamos ahora a las virtudes engarzadas a la persona actuante y sufriente. La tarea primordial del agente consiste en “vivir una vida ‘realizada’”; esta vida realizada es sinónimo de felicidad, que no depende de la benevolencia divina ni de la suerte: “su fuente está en nosotros, en nuestras actividades. En esto reside la condición más primitiva de lo que llamamos reconocimiento de sí mismo”.

Ricoeur discurió por varios tipos de reconocimiento: propio, mutuo, de los cónyuges, jurídico, social y ligó la identificación de la persona a dos reconocimientos: el de sí misma y el de los otros o mutuo. Sobre el primero, un texto suyo nos ofrece una orientación y una alerta temprana pues “el camino es largo para el hombre ‘actuante y sufriente’ hasta llegar al reconocimiento de lo que él es en verdad, un hombre ‘capaz’ de ciertas realizaciones”. La gesta de la persona de reconocerse a sí misma es ardua, dolorosa y extendida en el tiempo. Devenir una persona capaz es un compromiso continuo.

Según Ricoeur, la condición más primitiva del reconocimiento de sí radica en esta idea: la fuente de la felicidad está “en cada uno, en sus actividades y no en el favor divino o en la suerte”. Por tanto, el comienzo de esta identificación de la persona consigo misma se da cuando ella se reconoce única responsable de sus acciones. En este caminar hacia el auto reconocimiento encontramos ciertos peligros, como pueden ser el error, los malos entendidos, el desprecio, el olvido o la traición. Son peligros y al mismo tiempo indicadores de la ausencia de reconocimiento. El reconocimiento no es sinónimo de encerramiento de la persona en sí misma.

⁵⁹⁰ Cf. AUSTIN, J. L., *How to do things with words?*, *The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955, 1962*: Clarendon Press, Oxford. (trad. esp.: *¿Cómo hacer cosas con palabras?*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona 1982).

Jamás Ricoeur postuló conceptos clausurados. Se trata de un reconocimiento de sí misma en conexión con los otros.

Autoestima o estima de sí, que no deviene en megalopsia ni en empequeñecimiento o menosprecio, sino que es humildad sincera que acepta y vive la correlatividad de la estima propia con la solicitud por el otro. Es decir, la solicitud por el otro es exigida por una estima de sí legítima y ponderada, a la vez que ésta fuerza la solicitud del otro. De la estima de sí se conecta la confianza en sí mismo.

La tensión hacia la vida buena, tópico que se desarrolla más adelante, se concreta básicamente en la práctica de la estima de sí. O, lo que es lo mismo: el objetivo de la vida buena se traduce y se manifiesta por la estima de sí. La estima de sí está basada en que el sí se auto-determine por razones.

La estima de sí puede examinarse además como el amor a sí mismo, que implica “amar lo mejor de sí, (o sea) lo que es más duradero, más estable, menos vulnerable al cambio del talante y los deseos, así como a los accidentes de la fortuna”. Hoy podría asignarse a la estima de sí, según se afirma en la presente tesis, el nombre de una virtud *epimelética*, bajo la vertiente del autocuidado. Para esta estima de sí Ricoeur utiliza a veces los conceptos de dignidad y orgullo.

¿Qué relación encontramos entre autonomía y estima de sí? La autonomía a partir de la sentencia kantiana la hemos hiperdimensionado de tal forma que roza con el individualismo, desconociendo las autonomías de las demás personas. Ricoeur postuló que su sentido de autonomía no es ni egológico ni monológico, es decir, no es una cerrazón que excluye una condición dialogal y tampoco es una autonomía autosuficiente, porque es “solidaria de la regla de justicia y de la reciprocidad”.

El respeto de sí nos conduce a asimilar la trascendencia con que Ricoeur rodeó este concepto. Podría constituirse el respeto en una muy acertada síntesis de la propuesta ricoeuriana de la moralidad, pero bajo la condición precisa que en su estructura se evidencien la autonomía, el respeto de las personas y la regla de justicia.

Doctorando. Ya conocemos algunas de las virtudes de nuestro plan de personalización. A Martiño nuestro agradecimiento. En seguida José María Pérez Bazús discurrirá sobre otras virtudes de la primera estrategia.

José María Pérez. Julio nos hablaba de varios reconocimientos que presenta la teoría de Ricoeur. Ahora nos centraremos en el reconocimiento mutuo junto a otras virtudes que nos relacionan con los otros: interacción, cadenas de generosidad, vida en común, el no hacer sufrir y la alegría de acoger.

Reconocimiento mutuo o el evento terminal del proceso del reconocimiento de sí de acuerdo con Ricoeur. Los otros, los demás son un recurso para la propia identificación, al mismo tiempo que el reconocimiento propio es un recurso para que los otros se identifiquen consigo mismos.

Para Ricoeur obrar no es nunca un hecho en solitario, siempre es obra “con”, es decir, obrar es interactuar. Estas interacciones pueden darse como cooperación, competición o lucha. Interacción y circunstancias son contingencias que suceden y cuando se cruzan llega la ayuda o la adversidad. Y entonces, la acción va a encaminarse hacia la felicidad o hacia la desgracia.

El reconocimiento mutuo genera que cada quien reconozca a los otros como capaces y que den y reciban, lo que constituye las cadenas de generosidad, llamadas así por Ricoeur. Un término más encaminado a valores es la estima social. La capacidad de solicitud por los otros nos lleva de la mano a la virtud que llamamos vida en comunidad, o mejor, vida en común más para ubicarnos en las posturas de Ricoeur.

Interesante resaltar que Ricoeur unió en su filosofía de la acción las dimensiones agente y sufriente de la persona que actúa. Formulamos dos preguntas: ¿Qué es el sufrimiento? y ¿Cuándo sufrimos? Al respecto nos ilustra el filósofo diciéndonos que el sufrimiento no se define “únicamente” por los dolores físico o mental. La persona que sufre constata que su capacidad de poder hacer ha sido lesionada, disminuida o destruida por otros. Lesionamos a nuestros huéspedes cuando no los acogemos gozosamente (el placer de recibir...) y a nuestros compañeros de Familias Mundi cuando no les damos buen ejemplo y a nuestros semejantes cuando no les permitimos participar en decisiones para el bienestar de todos y de sus propios derechos, porque se les cercena su responsabilidad y no llegan a

responder por sí mismos ni a participar en una discusión razonable sobre los derechos civiles, políticos o sociales de todos.

Doctorando. Gracias, José María. Nos has completado las explicaciones sobre las virtudes de la persona agente y sufriente. El turno ahora es para Joaquín Dosil Díaz, quien nos delineará las virtudes de la persona narradora: decisión de compartir nuestra historia y la educación continua para hablar y escribir correctamente, y aceptación de las diferencias.

Joaquín Dosil. Estos rodeos de Ricoeur corresponden al poder de narrar y de narrarse. Es decir, cada uno de nosotros tenemos la capacidad de contar a otros cuentos e historias como también quiénes hemos sido, somos y anhelamos ser, o sea, podemos contarnos, con lo que penetramos en la identidad narrativa, tópico bien sólido, ya que con ella nuestro filósofo sacó a flote tanto nuestra condición temporal y la de las acciones que ejecutamos, como la postura que tenemos cada uno de nosotros. En efecto, las capacidades de decir y de actuar son historias, historias que se narran y que se anclan en nuestro pasado o en nuestro futuro. Estamos anclados en el tiempo. Nosotros podemos contar y contarnos a través de la crónica, el cuento, la descripción, la fábula, la leyenda, la novela, el proverbio, el refrán o el relato, que es la mejor forma de narración. El relato, además, es la clave básica para dar respuesta a las diferentes preguntas acerca de sujetos, de historias, de acontecimientos y de identidades. Tal vez sirvió a Paul Ricoeur un aserto de Gabriel Marcel quien afirmaba que la narración constituye el único modo para conocer aquilatadamente a una persona. Me permito proponer que cuando nos queramos conocer o dar a conocer, y cuando busquemos conocer a las personas narremos nuestra vida o pidámosles que nos cuenten su vida.

Juzgo necesario compartir la idea de los múltiples sentidos en que se distiende cualquier trama. Son sentidos causados tanto por su autor y su subjetividad, como por sus lectores, que se constituyen en otros co-autores de una nueva trama, de un nuevo relato. Este nuevo relato es fruto de interacciones variadas, y de épocas diferentes, que no posibilitan una única lectura o interpretación que puede exigir para sí la característica de auténtica, sino que cualquier trama se constituye en una invitación a construir sentidos cuando un lector accede a ella. La función, tarea o rol de

los lectores me obliga a contarles qué era leer para Ricoeur. Postulaba el filósofo que ese acto consistía en una cadena de valor, cuyos eslabones eran el acompañamiento para el ensamblaje de la obra, su actualización en los momentos de lectura, su continuación y su reactualización. Esta cadena confiere condición de una obra común del texto y de lector. Continúa Ricoeur con un texto que transcribo:

“En cierto sentido, la historia de mi vida es un segmento de la historia de otras vidas humanas, comenzando por las de mis progenitores, y continuando por las de mis amigos, y por qué no, de mis enemigos, (es decir, hay un) entrecruzamiento de historias”⁵⁹¹. La cita nos hace reflexionar sobre la interrelación fundamental en que nos encontramos inmersos: todos cumplimos una función de completamiento de los demás, de los otros.

Para finalizar, y con el intento de anclar toda esta teoría en algunos valores que manifiesten el poder de contar o de narrar, uno de los poderes de nuestro plan humanista. Se trata de la capacidad para contar, dentro de los cánones bien sea de la buena redacción o bien del buen decir, de la propia vida. Como fruto de esta capacidad, la persona que narra se auto reconoce y recibe el reconocimiento de los demás, comenzando por sus padres, hermanos y familiares. Este poder nos exige, luego de la escolarización que hayamos alcanzado, capacitación continuada en temas y disposiciones gramaticales, sintácticos y de excelente dicción.

Doctorando. Avanzamos en la comprensión del sendero que debemos transitar para ir forjándonos como personas capaces. A Joaquín nuestro reconocimiento porque suponemos las horas que dedicó a la reflexión. Ahora vamos a desplegar las virtudes que caracterizan a la persona responsable. Y son Eduardo Pérez Redondo, Manuel Mora Pita da Veiga y María del Pilar do Campo Piñeiro, quienes nos brindarán sus aportes.

Eduardo Pérez. Cuando pensamos en esta persona capaz estamos sumergiéndonos en la ética y la moral, asuntos que Ricoeur desarrolló en su Pequeña Ética. Ya Agustín Dosil nos contó del *ethos* o intencionalidad ética de Ricoeur y nos alertó porque para el autor la ética tiene definitivamente la prioridad sobre la moral y sobre la norma. Haría falta conocer la diferencia entre ética y moral.

⁵⁹¹ RICOEUR, Paul. *Amor y justicia*, p. 123.

Así la plantea el filósofo: la ética tiene que ver con ‘la intencionalidad de una vida realizada’ y la moral se refiere a la articulación de esa intencionalidad dentro de las normas de carácter moral. Las virtudes que definen a una persona responsable son entonces el tema que debemos clarificar: respeto de sí misma, hacerse prójimo, hacer de los otros nuestros semejantes y solicitud por los demás. La estima de sí misma en el ámbito moral se traduce en respeto de sí misma. Se hace prójimo: Ricoeur generó dos conceptos, el de prójimo, ligándolo a aquellas relaciones de hombre a hombre o cortas; y el de socius, el término con el que identificó esas relaciones largas que se dan a través de ‘instituciones y organismos sociales’.

Según Ricoeur, el Prójimo o este/ese otro “no es un objeto social - aunque fuera de segunda persona-, sino un comportamiento de primera persona. El prójimo es la actitud misma de hacerse presente... Al prójimo no se le hace, soy yo el que me hago prójimo de alguien”⁵⁹². Esta postura es importante porque muestra una orientación alternativa a lo que tradicionalmente hemos entendido por la expresión prójimo: es el otro, no yo. Aquí yo soy el prójimo. Hacer del otro su semejante es la síntesis ajustada de la segunda tríada de la intencionalidad ética y está en sintonía con nuestra formación cristiana básica.

“Sugiero llamar solicitud a este movimiento de sí mismo hacia el otro, que responde a la interpelación de sí por el otro... Hacer de otro mi semejante, tal es la pretensión de la ética en lo que concierne a la relación entre estima de sí y la solicitud... Soy irremplazable en primer lugar para el otro. En este sentido, la solicitud responde a la estima del otro por mí mismo”⁵⁹³.

La solicitud nos ubica en el ámbito de la intersubjetividad y de la Regla de Oro: “No hagas a tu prójimo lo que aborrecería que se te hiciera. Aquí está toda la ley; lo demás es comentario”.

Aquí resulta conveniente recordar el credo cristiano católico de Familias Mundi y entonces resaltar el proyecto de Jesús en parábolas (Buen

⁵⁹² RICOEUR, Paul, *Historia y verdad*, p.89.

⁵⁹³ RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, p. 108.

⁵⁹³ b RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 202.

samaritano Lucas, 10, 29-37; la oveja y la dracma perdidas Lucas, 15, 4-10; el hijo pródigo Lucas, 15, 11-31; el rico malo y Lázaro el pobre Lucas, 16, 19-31; las bienaventuranzas (Mateo 5, 3-11), y en el listado de exigencias para disfrutar del reino que el Padre ha preparado para quienes han vivido esa solicitud por el otro (Mateo, 25, 34-39). Este proyecto evangélico genera novedades inauditas/escandalosas y, por tanto, amplía en todo sentido las manifestaciones del amor a los demás. La única razón para amar al otro es hacerlo simplemente por lo que él es, o sea, ni por el provecho que puede provenir de él, ni por conveniencia, ni por retribuciones. Amar al otro como a mí mismo quiere decir, en palabras de Ricoeur: “tú también eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de estimar los fines de tu acción y, de este modo, estimarte a ti mismo como yo me estimo a mí mismo” 593 b.

Más incisivo aun y en la línea de su escrito: se trata de la estima del otro como sí mismo y la estima de sí mismo como otro. Nos compete, posteriormente dilucidar todas las posibles formas de solicitud por los demás para darles sentido y hacerlas prácticas rutinarias en nuestra Organización Familias Mundi.

Doctorando. Eduardo Pérez nos ha ubicado frente a virtudes de la persona responsable. Para él, nuestro agradecimiento. El turno ahora es para Manuel quien nos instruirá acerca de la virtud de la amistad y de la virtud, “que ha sido y tiene que ser muy nuestra” de la hospitalidad, o sea, hacernos más personas hospitalarias.

Manuel Mora. Con dos preguntas comienzo estos interrogantes: ¿los miembros de Familias Mundi somos amigos? ¿Realmente somos hospitalarios? La amistad según Ricoeur posee un carácter funcional que consiste en tender puentes entre la estima de sí y la justicia. La estima de sí, nos lo han dicho, se presenta como una ‘virtud aparentemente solitaria’ (como sería la búsqueda de la vida buena), y la justicia que se nos presenta como virtud de una pluralidad humana de carácter político. Dos aforismos de Aristóteles son recordados por nuestro filósofo: “Sin amigos nadie desearía vivir aunque poseyera todos los demás bienes...Cuando dos hombres marchan juntos...en efecto, dos son más capaces de pensar y actuar... Por

consiguiente, el hombre feliz tiene necesidad de amigos”⁵⁹⁴. La persona es amiga cuando experimenta la necesidad de reciprocidad: los amigos dan - entregan y devuelven- retornan sin cálculos mezquinos; y esto lo realizan no por conveniencia, sino por mandato de la esencia misma de la relación amistosa. El amigo no lo es por las funciones que desempeña, puesto que sabe muy bien que dichas funciones son reversibles o reemplazables, mientras que las personas son irremplazables. En la revisión del material encontramos esta frase: “Ricoeur necesita del diálogo para construirse a sí mismo”. Como el diálogo más sincero y espontáneo se lleva a cabo entre amigos, en línea humanista ricoeuriana la persona se construye a sí misma a través de esos diálogos amicales.

Buen hospitalario/Buen samaritano: La hospitalidad se convierte en un criterio específico que indica la apertura al otro. La hospitalidad es sinónimo de albergue y de alojamiento; ella hace posible la experiencia de lo extraño. ¿Cómo podríamos visualizar una experiencia de lo extraño? Mi encuentro con otro que no soy yo. Encuentro de otro conmigo que no soy él. Juntos nos reconocemos en nuestras semejanzas y en nuestras diferencias, y lo novedoso, nos comunicamos, dialogamos, nos abrimos, nos enriquecemos como humanos, especialmente con los valores presentes en las diferentes culturas. Esto equivale a pensar y reconocer igualmente una hospitalidad cultural.

La hospitalidad cultural nos ubica dentro del multiculturalismo, cuyo reconocimiento efectivo, establecido y concretado en una ‘política Familias Mundi de reconocimiento’ se constituye en el termómetro para medir la altura y el talante civilizado de nuestra organización. De contera, asevera Ricoeur, esta política trae como gran beneficio el acrecentamiento de la estima propia de cada uno de nuestros miembros. Esta virtud de la hospitalidad sí que es de los ancestros humanos en Galicia, y la hemos cultivado entre los miembros de Familias Mundi. Pero es necesario incrementar nuestros niveles de hospitalidad. La calidad del buen hospitalario, y al final del buen amigo que sabe acoger a su prójimo, lleva

⁵⁹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicomaco*, Introducción, traducción y notas de José Luis Calco Martínez, Alianza Editorial S.A., Madrid 2005, VIII,I, 1155^a, p. 234, 236; IX,9, p. 279.

consigo el esfuerzo por estar continuamente ensanchando el corazón y la cabeza, para que todos y cada uno de quienes nos circundan encuentren en nosotros siempre palabras de ánimo, miradas de aprecio, y brazos que los auxilien.

Tanco Lercay, recordó que la peregrinación a Compostela manifiesta ansias comunes “de mostrar la solidaridad en pequeños detalles a los que caminan juntos... Lo sabemos por experiencia propia, cómo se refuerzan los lazos de amistad auténtica... es fundamental por ello, facilitar pequeños albergues o alojamientos... albergues que no sean masivos, que tengan trato personalizado y cordial... Buscar la sintonía de la comunidad peregrinante y la que le acoge, a algo de sentido común”⁵⁹⁵.

El conferenciante exponía una serie de detalles simples, aunque no siempre fáciles o factibles, dadas las circunstancias económicas actuales. Pero los miembros de Familias Mundi debemos recuperar esos gestos concretos de hospitalidad que aprendimos desde niños en nuestros hogares. El reto es mayor: multiplicar esos pequeños albergues de encuentros cortos, a lo Ricoeur, bien porque logramos aportes del Gobierno de Galicia, bien porque establecemos nosotros mismos esos espacios acogedores, multiculturales o no. Recordaba Tanco Lercay a los miembros de la comunidad gallega que su vocación original ha estado signada por un carácter y un talante hospitalarios.

Doctorando. Gracias a Manuel por sus reflexiones muy situadas en nuestra concreta realidad. Ahora María del Pilar aborda un tema crítico: ¿El ideal ético de vida buena es idéntico para todas las personas? ¿Cabén en nuestra organización tantos ideales de vida buena de cada uno de los miembros activos?

María del Pilar do Campo. La persona responsable es o debe ser constructora de su propia visión de la vida buena. Esta virtud se desprende del primer momento de la triada ética, es decir, de la Intencionalidad de la vida buena. Ricoeur nos aclara que “... la vida ética supone el deseo de una realización personal entre los otros y para los otros, a partir de la virtud de la amistad, y, en relación con un tercero, a partir de la virtud de la justicia... En *Sí mismo*

⁵⁹⁵ TANCO LERGA, Jesús, “La gozosa realidad de la peregrinación jacobea actua”, en *Las raíces del humanismo europeo y el camino de Santiago*, USC, 2011, pp. 520.521.522.

como otro defiende la idea de que antes que la moral establecida por las normas, existe una ética del deseo de vivir bien. Así pues, pienso que la palabra vida aparece en el nivel más elemental de la ética”⁵⁹⁶.

No pudimos pasar por alto una reflexión sobre la densa cita que antecede. La realización personal necesariamente es algo perteneciente a cada persona, pero su efectucción está ligada y fuertemente a los otros, con ellos y para ellos (amistad), lo mismo que a la sociedad (justicia).

El imaginario sobre la vida buena es muy personal puesto que es una tarea ineludible (es necesario buscarla, construirla y disfrutarla) e indelegable (depende exclusivamente de cada quien). Y son las capacidades del “puedo” (acciones) las que van amontonando felicidad para el agente capaz. La felicidad viene referida a la vida buena, un concepto que no es una entelequia, ni algo abstracto, ni algo universal (válido para todos). Su sentido legítimo respeta la concepción y la comprensión que cada quien posea de ‘su’ vida buena. Vida buena, por tanto, no significa que todos hayan construido la misma comprensión, y que la hayan traducido en el mismo plan de vida, no. Oportuno insistir en que el deseo y la realización de la vida buena es un proyecto exclusivo de cada agente, algo muy singular y totalmente de acuerdo con la orientación y postura de su fuente aristotélica.

La tarea que debemos llevar a cabo sobre la vida buena es grande y se presenta como compleja para cualquier organización, y por tanto para la nuestra. Pero siendo miembros de una misma organización, todos los miembros de Familias Mundi debemos dialogar para elaborar el sentido de vida buena organizacional como aspectos complementarios a aquellos componentes prioritarios de carácter individual. La vida buena, que depende y respeta la comprensión que cada quien razonablemente posea, no está reducida solamente a la estima de sí y a la solicitud por el otro a través de relaciones interpersonales constructivas; esa vida buena exige igualmente esas relaciones que nuestro hermeneuta denominó largas, es decir, las relaciones con las instituciones justas.

Doctorando. Gracias, entonces, María del Pilar. Continuamos con virtudes y temas candentes. María del Carmen Redondo nos va a narrar cómo podríamos

⁵⁹⁶ RICOEUR, Paul, *La Crítica y la convicción*, p. 131.

actuar acertada y moralmente, bien en casos conflictivos o en situaciones de dilemas.

María del Carmen Redondo. Mi tema es la toma decisiones morales, con convicción, en situaciones conflictivas. Ya se nos ha informado de la primacía de la ética sobre la moral y sobre las normas. Yendo más a fondo, esta sencilla postura alberga una ‘fórmula responsable’ que vamos a descubrir. Decidir moralmente cuando estamos ante deliberaciones y decisiones en situaciones ideales, las que casi nunca se dan o no son muy frecuentes en nuestras vidas, es muy sencillo. Lo más normal y frecuente es encontrarnos frente a o en situaciones límite, conflictivas o coyunturales. Entonces, ¿Cómo decidir moralmente cuando se debe cumplir la regla en esas circunstancias? ¿Qué se necesita para acertar en las deliberaciones? ¿De dónde provienen los conflictos morales? En la vida moral, por formación y por experiencias propias o ajenas, abundan los conflictos, que vienen puestos por la justicia, las instituciones, o pueden estar relacionados con el respeto a las personas, con la autonomía o con los “principios morales confrontados con la complejidad de la vida”. Con relativa frecuencia nos enfrentamos a rigorismos formalistas, a concepciones procedimentalistas de la justicia, a visiones en abstracto de la humanidad, o dilemas entre universalismo y contextualismo. ¿Cómo podríamos manejar estos conflictos de la vida moral? La respuesta ricoeuriana es simple: *a través de la sabiduría práctica que nos conduce al juicio sabio o prudencial*. La sabiduría práctica no es la del individuo aislado, sino de una sabiduría auténticamente pública, la que no nos entrega a situacionismos morales con miradas miopes, periféricas, ni a la arbitrariedad, sino que nos ubica frente a decisiones morales en contexto o de juicio sabio. El juicio sabio lo formamos mediante tres estrategias educadoras: “el debate público, el coloquio amistoso, las convicciones compartidas”, a las que aportan las ‘células de consejo para pensar’ sin que se les dote de autoridad omnipotente en las diversas implicaciones de la vida moral y menos, en los juicios prudenciales. Tengamos en cuenta que la persona sabia no es forzosamente una persona solitaria. Estas estrategias nos conducen a tomar decisiones con la convicción de que “hic et nunc es lo conveniente, lo que conviene hacer”, relata Ricoeur. Volviendo a la sabiduría práctica, preguntémonos. ¿Ella es resultado de qué? Lo es de la

ejercitación del juicio moral en situación y de la convicción con que se asumen las decisiones, dentro de la siguiente ecuación de elección: “los comportamientos que mejor satisfagan la excepción exigida por la solicitud, traicionando lo menos posible la regla”.

Doctorando. Agradecimientos a María del Carmen por su interés y reflexiones. Así hemos recorrido, rodeado diríamos con término ricoeuriano, nuestra estrategia de personalización humanista. Para todos, el reconocimiento del interés y dedicación hechos visibles en las exposiciones y la invitación para continuar oportunamente con nuestro segundo rodeo en torno de la familia, de nuestras familias.

2. La familia, una oportunidad para personalizarnos y educarnos cívicamente

Segundo conversatorio: Diagrama sobre la familia.

Doctorando. Los invito a que se detengan en la lámina que he ubicado en el tablón. Quien desee contarnos su lectura, bien puede hacerlo ahora... Agradecimientos por toda la riqueza puesta en común con sus intervenciones. Intencionalidades de esta segunda estrategia son: la familia como conjunto fraterno, taller rutinario para la persona que se va haciendo capaz, y como formadora de ciudadanía. En suma: Familias Mundi, una familia hospitalaria. El título que le hemos asignado a este rodeo, a más de sugerente y retador, equivale a señalar cuál es la tarea de la familia en la propuesta que estamos recibiendo. Vamos a recordar cómo es la vida en/de la familia. Para ello, Olga Díaz ha revisado este concepto de Familia y nos comparte su contenido.

Olga Díaz. Son varios los términos utilizados por Ricoeur al escribir acerca de la Familia. Encontramos: Familia, vínculo conyugal, cónyuges, paternidad, maternidad, filiación, nacimiento, reconocimiento en el linaje y conjunto fraterno. Estos conceptos están ubicados en el ámbito de la lucha por el amor y el reconocimiento, que es uno de los momentos del proceso identificador e implica lidiar consigo mismo para alcanzar ese auto-

reconocimiento y también batallar con los otros a fin de obtener de ellos el reconocimiento de sí.

Este reconocimiento se extiende a varios niveles. El primero está constituido por las interacciones afectivas que se generan por la sexualidad, la gestación y la filiación; y otro nivel superior, conformado por las relaciones de pro genie (“relaciones verticales”) y aquellas de los cónyuges (“relaciones horizontales”). Para Ricoeur no es importante la manera como haya sido refrendado el vínculo conyugal, bajo cualquier rito o costumbre, pero, por principio, se inserta en dos cánones/moldes: la duración y la fidelidad. Para Ricoeur la fidelidad y la duración del vínculo conyugal no son consecuencia o exigencia religiosa o teológica. Ellas son dos paradigmas exigidos por el hecho mismo de haberse hecho cónyuges los compromisarios. La paternidad, la maternidad y la filiación nos hacen a todos estar-en-el-mundo. Lógicamente hay varios modos de estar-en-el-mundo y uno de ellos es el modo familiar. ¿Qué alcance tiene este modo familiar de estar-en-el-mundo? Este “modo familia” equivale a expresar que la familia es un conjunto fraterno. Esto nos hace posible deducir que la fraternidad debe ser una característica fundamental de modalidad de familia. Sinónimo de conjunto fraterno es el tema de la vida en comunidad, de vida comunal.

La familia vive encuentros permanentes. Cuando se eligen encuentros presenciales, amorosos y fraternos estamos moldeando familias en la línea del humanismo de Paul Ricoeur. Porque la familia es encuentro permanente, ella se constituye en un fundamental y primer taller donde se va bocetando cada retrato de persona capaz, cuyos desagregados ya analizamos. En la familia cada quien aprende y ejercita su capacidad de prometer en pequeño y en grande y, al mismo tiempo, deviene acreedor de confianza. Tema sugerente es de la familia hospitalaria, corolario lógico de integrantes abiertos y con portones y ventanas de par en par, que no necesitan de lenguajes verbales para hacer seguir a los visitantes, a los que hacen huéspedes y con quienes van tejiendo redes de familias con características similares⁵⁹⁷.

⁵⁹⁷ Ricoeur habla de una “hospitalidad lingüística” al ocuparse del tema de la traducción pues, tal como afirma Díez Fischer interpretando a Ricoeur: “Entre el acto de hospedar y traducir hay un elemento

En la familia se recibe/se practica la educación para la ciudadanía y asimismo, para la convivencia, para el espacio público, para la soledad y para la autonomía personal.

Doctorando. Con los elementos que nos facilitó Olga disponemos de reflexiones para pensar si nuestras familias están en esta dirección, para revisar la marcha y para hallar y practicar concreciones de estas posturas. Olga, mil gracias. Las anteriores reflexiones propendieron por explicar la segunda estrategia de nuestro plan.

3. Para vivir en común: sociedad e instituciones justas

Tercer conversatorio: Vida en sociedad e instituciones.

Doctorando. Como intencionalidades de esta última estrategia son la visualización de la sociedad y de sus instituciones como un medio para hacerse humano.

Llegamos a nuestro último rodeo, cuya referencia es la tercera estrategia de nuestro plan: la vida en común en sociedades e instituciones justas. Carlos Dosil Díaz nos ofrecerá sus reflexiones sobre el tema.

Carlos Dosil Díaz. Hagamos un esfuerzo por comprender el título de la estrategia así como está escrito, sin conocer desarrollos llevados a cabo por Ricoeur. La sociedad y las instituciones aparecen en relación con la vida en común. Podríamos inferir que la finalidad o una de las finalidades de aquellas es facilitar la vida en común de sus miembros. Pero eso no sucede espontáneamente ni de parte de los ciudadanos ni de parte de la sociedad o de las instituciones. Una condición, sine que non, viene impuesta por Ricoeur: es necesario que la sociedad y las instituciones sean justas.

Y, ¿qué comprendía Ricoeur por sociedad? Para él la sociedad era una comunidad organizada de individuos, ubicada dentro de territorios

común que es el recibimiento. No solo es el componente esencial del ejercicio de la hospitalidad, sino que está presente en la traducción en tanto es una forma de recibir a un texto en otra lengua y en otra cultura que no son las de origen". DÍEZ FISCHER, F. M., "La hospitalidad lingüística. ¿A quién hospeda, quién traduce?", en XXI Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica (28-30 septiembre), Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Buenos Aires, p. 7. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/hospitalidad-linguistica-quien-hospedatraduce.pdf> [Fecha de Consulta: 30/7/2016].

específicos. Y como comunidad organizada es asimismo escenario de personalización y, fundamentalmente, un campo abierto para las ejercitaciones de aquellas capacidades individuales y sociales.

¿Qué relación se da entre esta comunidad organizada y sus instituciones? Las instituciones se constituyen en necesidad de medio para el desarrollo de las personas y para la vida de la comunidad porque a través de normas, leyes y costumbres posibilitan y garantizan un funcionamiento organizado, acatando las leyes y normas y cumpliendo las tareas que sean asignadas a los miembros de la comunidad. Sólo así la comunidad existirá siempre y de manera adecuada. Una postura de Ricoeur soporta el párrafo inmediatamente anterior: “El individuo sólo se hace humano si median ciertas instituciones”⁵⁹⁸. Hacerse humano, ya nos lo han aclarado es lo mismo que hacerse persona capaz. Luego las instituciones le sirven a la persona. ¿Habrá una reversibilidad de este servicio? La respuesta es del mismo filósofo: “si esto es así, la obligación de servir a estas instituciones es una condición para que el agente humano continúe desarrollándose”⁵⁹⁹.

Las instituciones, repitámoslo, devienen necesidad de medio para la humanización de los individuos y para la realización del ethos, o de la intencionalidad ética. Existe, por tanto, una obligación de reciprocidad para los individuos: las instituciones le sirven y él debe, a su vez servir a las instituciones.

Significativa y útil me pareció una distinción ricoeuriana entre dos tipos de relaciones. Escribe el filósofo que existen las relaciones interpersonales, que señalan las relaciones en familia y en grupos de amigos donde están los tú’, y las relaciones institucionales o administrativas con los otros inmersos en ‘la vida de las instituciones’. En estas relaciones institucionales se encuentran las ‘dificultades de la idea de justicia’ porque no se reparten equitativamente las cargas y los beneficios de la sociedad y de sus instituciones. Esta obligación de justicia llega a ser tan primordial en la teoría ética de Ricoeur, de tal forma que expresa sin ambages que “La

⁵⁹⁸ RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 277.

⁵⁹⁹ Ibid., p. 277.

justicia es la virtud de las instituciones” y que ella debe regir las relaciones institucionales o administrativas.

Doctorando. Agradecemos a Carlos por sus reflexiones que nos dieron claridad acerca de la tercera estrategia de nuestro plan humanista. Con esto finalizamos el trabajo que habíamos asumido. Hemos pretendido elaborar una trama para cumplir el segundo momento ricoeuriano de una planificación, momento que él llamó Mímesis II o con-figuración.

Doctorando. Ahora nos percatamos de que Ricoeur no dejó nada suelto o desligado en su filosofía práctica. El ethos triádico es palmario: una vida realizada a través de virtudes que se desarrollan en tres estadios: uno inicial, de fundamentación que es la propia persona, y dos sucesivos y simultáneos que son los otros, bien sea en la familia o bien en la sociedad. Realmente la persona capaz no necesita de virtudes nuevas cuando vive en la familia o en la sociedad. Simplemente explora sentidos ocultos en esas capacidades o poderes básicos.

Detengámonos en la persona virtuosa: ella se estima y se respeta a sí misma (estadio uno); la mediación familiar le permite identificarse, lo cual la conduce a un reconocimiento propio y de allí a incrementar su autoestima y a comprender el por qué debe respetarse a sí misma. Pero al mismo tiempo debe reconocer a sus progenitores y familiares, estimarlos y respetarlos (estadio segundo). Y como la familia está inserta, o mejor, las familias conforman la sociedad, la persona, en paz o en lucha busca que la reconozcan y a la vez reconoce a todos los demás, los estima y los respeta. Este respeto y estima se concretan igualmente en el respeto a las normas.

Hemos hecho una experiencia interesante de con-figurar nuestro plan con las aportaciones de Paul Ricoeur, es decir, elaboramos entre todos la Mímesis II que constituye los insumos para envasar este acervo doctrinal en la misión, políticas, proyectos y hacerlo realidad en las rutinas diarias de sus miembros, donde ellos se encuentren.

B. Mímesis III o la re-figuración humanista de Familias Mundi

La mimesis III, conocida como re-figuración se ubica en un tiempo futuro o venidero de la Organización Familias Mundi. Oportuno recordar que fruto de los rodeos de Ricoeur sobre el tiempo es la genial desagregación del tiempo presente del pasado, en presente del presente y en presente del futuro. Es decir, no hay tiempo para escribir esta re-figuración, pero siempre será tiempo para hacerla.

Con la con-figuración (Mímesis II) hemos procurado imprimirle al plan una “condición interna/endógena”, que ha brotado de las entrañas mismas de las posturas fenomenológicas, hermenéuticas y prácticas de Paul Ricoeur, condición que hemos procurado por todos los medios mantener en esos cauces.

Pero reconocemos que así como está en la con-figuración no es suficiente para hacerla vida en los miembros y en las estructuras de la Organización Familias Mundi. Para ello necesitamos de complementos, que debemos recabar de las condiciones exteriores y exógenas de esta trama, siendo conscientes de que la página de la Mímesis III debemos pasarla, una y otra vez, a través de la mediación de la vida, que es precisamente en lo que consiste la re-figuración. Esta es la exclusiva manera de darle nuevo sentido y alcance nuevo a este plan humanista ricoeuriano.

Al respecto, Agís Villaverde refiere:

“Todo texto reclama la participación del lector. En el acto de lectura se produce su vivificación, más incluso que en cualquier trabajo de análisis estructural o de índole lingüística. Por ello cuando escuchamos que el lector completa la obra en el acto de lectura, ello no quiere decir tanto que ésta estuviese incompleta en su mensaje, sino que el lector hace ser lo que, de hecho, estaba privado de ser de manera efectiva. Una vez este proceso se ha producido, también el texto entra en el ser íntimo del lector, transformándolo con la propuesta de mundo que presenta”⁶⁰⁰.

Páginas en blanco, por tanto, conforman esta tercera mimesis. Las entregamos a cada uno de los miembros de la Organización Familias Mundi para que las rodeen, actualicen sentidos al conectarlos con las realidades propias y propongan modos de ser y manifestarse personas capaces integralmente.

Con pistas indicadas por Dosil Maceira escribimos los últimos renglones de nuestra propuesta humanista. Él, ideador y gestor fundador de Familias Mundi, entregó

⁶⁰⁰ AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, Op Cit., pp. 123-124.

varias señales de trabajo conducentes al propósito de construir la re-figuración permanente de nuestro plan.

No debemos olvidar, por otra parte, que el profesor Dosil Maceira, presidente fundador de Familias Mundi, se forma en el contexto del humanismo europeo, siendo el maestro de su primera titulación universitaria, Filosofía, el Doctor Carlos Baliñas Fernández, introductor de los estudios de Filosofía en Galicia y presidente fundador de la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA), de la que Paul Ricoeur fue presidente honorario hasta su muerte. Agustín Dosil colaborará en la organización de tres de los Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago⁶⁰¹, que organiza esta sociedad filosófica, a los que Ricoeur asistió en cuatro ocasiones, la última de ellas en el año 2003 cuando ya el filósofo de Valence estaba muy enfermo⁶⁰². Una sociedad filosófica europea de marcado carácter humanista, presidida en la actualidad por M. Agís Villaverde y a la que también pertenece el doctor Dosil Maceira y cuyos principios filosóficos y orientación son netamente humanistas⁶⁰³.

El primer vestigio apunta a la primera estrategia del plan, es decir, a la personalización de los integrantes de Familias Mundi mediante el retrato de la persona capaz y fuerte y sólida en su conciencia moral. Así escribe:

“... el valor y la dignidad del ser humano, de la libertad, igualdad y solidaridad en los principios de la democracia y el estado de derecho, incluyen una imagen del ser humano, una opción moral y una idea del derecho que en modo alguno se entienden por sí mismas. Consideramos que

⁶⁰¹ Contretamente, Agustín Dosil colabora, a través de FUNDHESGA, en la organización de los V Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, celebrados en el mes de noviembre de 1999 y cuyas actas están editadas: Cf. AGÍS VILLAVARDE, M. y RÍOS VICENTE, J. (eds.): *Filosofía del Camino y el Camino de la Filosofía*, Servicio de Publicaciones de la USC, 2001. Los VIII Encuentros, titulados “Concordia y violencia. Reflexión filosófica sobre el mundo actual”, forman parte del programa que preside Agustín Dosil titulado Caminos de Concordia, celebrados en Santiago de Compostela en el año 2005. Por último, Agustín Dosil colabora también en la organización de los X Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, celebrado en las vísperas de la visita del Papa Benedicto VI a Santiago de Compostela, los días 4 y 5 de noviembre, encuentro dedicado al tema de las raíces del humanismo europeo. Estás publicadas las actas, ya citadas con anterioridad en nuestra tesis. Cf. AGÍS VILLAVARDE, M., DOSIL MACEIRA, A. y OREJA AGUIRRE, M. (eds.): *Las raíces del humanismo europeo y el Camino de Santiago*, Servicio de Publicaciones de la USC, Santiago de Compostela 2011.

⁶⁰² Las actas de estos VII Encuentros internacionales de Filosofía, celebrados en el mes de noviembre de año 2003, en los que se rinde homenaje a Paul Ricoeur, aparecen en el año 2005, año de la muerte de Paul Ricoeur. Cf. AGÍS VILLAVARDE, M., BALIÑAS FERNÁNDEZ, C. et. al. (eds.): *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*, Servicio de Publicaciones de la USC, Santiago de Compostela, 2005.

⁶⁰³ Cf. PASTORIZA ROZAS, J.L.: “A xeración SIFA no pensamento galego”, en AGÍS VILLAVARDE, M., BALIÑAS FERNÁNDEZ, C. y PASTORIZA ROZAS, J.L. (eds.): *20 anos de Filosofía en camino*, Ed. SIFA, Fundación Isla Couto, Vigo 2014, pp. 55 y ss.

sólo podrán ser garantizados y defendidos si vuelven a integrarse en la correspondiente conciencia moral”⁶⁰⁴.

El vestigio segundo sintetiza el plan que estamos presentando en su segunda estrategia (la familia como ámbito de personalización y escuela de ciudadanía): “La identidad europea se proyecta en el matrimonio y la familia... Una Europa unida... en la que la familia sea la trasmisora activa de los valores y del sentido de la vida”⁶⁰⁵.

Persona, familia y sociedad son, pues, tres conceptos nucleares de la Fundación Familias Mundi, que, como hemos tenido oportunidad de ver en la presente tesis que ahora concluimos, fueron ampliamente tratados en sus obras por el filósofo francés Paul Ricoeur, uno de los grandes pensadores europeos del siglo XX, con intensas relaciones intelectuales con la Universidad de Santiago de Compostela, en cuya órbita, aunque con base legal autónoma, nacen la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía y la Fundación Familias Mundi, tan unidas ideológica y filosóficamente al legado de Paul Ricoeur.

⁶⁰⁴ DOSIL MACEIRA, Agustín, “Manifiesto compostelano 2010”, En *Las raíces del humanismo europeo y el Camino de Santiago*. Actas de los X Encuentros internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago y del Congreso internacional. Edición a cargo de Marcelino Agís Villaverde, Agustín Dosil Maceiras y Marcelino Oreja Aguirre, Universidad de Santiago de Compostela, 4-5 de Noviembre de 2011, p. 540.

⁶⁰⁵ Ibid.

CONCLUSIONES

“L’espérance est destinée à ouvrir ce que le système voudrait fermer”.

P. Ricoeur: *Le conflit des interprétations*.

“La desesperación no puede ser última, sino antepenúltima”.

P. Ricoeur: “Le chrétien et la civilisation occidentale”, en *Christianisme social*,

-
- Ricoeur: ser humano, esposo, padre, compañero profesor y amigo.
 - Ricoeur: intelectual, filósofo, maestro y directivo universitario
 - Ricoeur: la vía larga de los rodeos
 - Ricoeur: las identidades *idem e ipse*, y la alteridad
 - La promesa o los poderes fundamentales de la humanización
 - Las reflexiones filosóficas concluyen en posturas éticas y morales
 - Una arquitectura integral
 - Momentos para escuchar y hablar, y para escribir
 - Trabajos sobre los pronombres y sobre la ipseidad
-

Utilizamos la grafía en plural: Conclusiones. Con ella significamos la magnitud de la obra de Paul Ricoeur que despunta en innumerables lecturas y sentidos de sus temas y posturas, y al mismo tiempo señalamos que las consignadas son resultados de nuestro estudio. Aparecen ahora unas páginas en blanco y el turno es para nosotros.

Comenzamos recordando que era necesaria una ejercitación en la búsqueda, la reflexión y la obtención de ideas y aportes concretos en la teoría de Paul Ricoeur, con un alcance referido a la persona, la familia y la sociedad. Toda la memoria es un testimonio del ejercicio, tal vez incompleto debido a que para nosotros era la primera inmersión en la fenomenología hermenéutica y práctica del filósofo, y porque es normal

que, luego de análisis, se desestimen algunas obras de otros filósofos que creímos aportes oportunos en el estudio.

Además de la ejercitación descrita, debíamos tejer adecuadamente el trabajo doctoral, que nos exigió la creación de un plan inicial junto al Director de la memoria, plan que fuimos modificando a medida que nos adentrábamos en conceptos, sentidos, posturas, aporías y aforismos ricoeurianos. Las modificaciones, venidas de nosotros mismos o del Director, se convirtieron en una mejora constante hasta esta etapa, la de terminación de la memoria.

La labor llevada a cabo nos puso en contacto, más con Ricoeur que con sus escritos, o en mejor expresión, fueron sus obras las que nos dibujaron su talante humano y los quilates de intelectual y de filósofo.

El hombre Ricoeur nos narró su vida como ser humano, como pareja, compañero profesor y amigo. El hombre Ricoeur fue ejemplo de persona capaz mediante ciertas virtudes humanistas, vivencia de sus rodeos. Su obra fue un libro abierto durante todo el tiempo, donde nos contó su infancia y orfandades, la fidelidad y perdurabilidad de su compromiso de pareja, en circunstancias de buena ventura, y asimismo en aquellas de contratiempos.

De su vida y trabajo como profesor junto a otros profesores aprendimos que con ellos compartió amistad, no incondicionalidades; convivencia y debate constructivo, pero no servidumbres; enseñanza y al mismo cierta forma de discipulado; compañerismo, no ‘obligaciones intelectuales’; orientaciones, no seguimientos; en permanente diálogo de apropiaciones y reinterpretaciones, no de copias sucedáneas; raíces, no frutos iguales; aportes coincidentes unos, discrepantes otros; propuestas y no dogmatismos. Y, especialmente, nos quedó bien cimentado, que nunca debemos escribir puntos finales, definitivos para las reflexiones que se van elaborando.

Sus actitudes junto a estudiantes, escritores, pensadores y filósofos, además de sus escritos, nos muestran cuáles deben ser las características del comportamiento amical, de un amigo con sus amigos.

El intelectual Ricoeur nos compartió una sólida cultura de la antigüedad griega, tanto literaria como filosófica; sus competencias en las lenguas griega, latina y alemana, y de amplios dominios lexicográfico y lingüístico; nos llevó de la mano por sus rodeos, caminos y tesis. Fue un intelectual ocupado en temas y problemas de su tiempo, un maestro itinerante, siempre abierto a sugerencias de estudiantes y colegas, un discípulo aventajado de Husserl y de Heidegger; un inteligente y oportuno administrador de

Platón, de Aristóteles y de Kant, y un colega de escritores afines en los temas del estudio, como Marcel, Jaspers, Mounier y Lévinas.

El filósofo Ricoeur, “fiel expresión de la filosofía del siglo XX y exponente paradigmático de un nuevo talante filosófico para el siglo XXI”, nos enseñó metodologías para un trabajo filosófico serio.

Los rodeos, variados y múltiples, iniciaron en la fenomenología y avanzaron hasta esa inmersión hermenéutica con la que realizó esa simbiosis conocida como su fenomenología hermenéutica. Y a partir de aquí vadea la narración, descubre la condición temporal de los relatos (narraciones), profundiza en el tiempo, lo hace humano y lo integra a la identidad personal.

La teoría narrativa es un componente que ha quedado impreso en nuestra formación y conocimiento. Sin pretender establecer posturas, lejos de cualquier intención, consignamos que vimos la teoría narrativa como lazo conductor de toda la teoría ricoeuriana, con un punto de llegada, pero no final, en la identidad personal bajo la siguiente síntesis: “una concepción narrativa de la identidad personal”.

La reflexión acerca de la condición temporal de los relatos subrayó el ayer y el mañana, es decir, el futuro y el pasado. Esta dialéctica de pasado y de futuro la trasladó a los rodeos por la identidad de la persona, dando origen a dos modos identitarios: la mismidad (‘típica de la identidad biológica y del carácter de la persona’) y la ipseidad, concepto este último a primera vista novedoso y clave.

Esta ipseidad o reconocimiento de sí, consiste

“en una voluntad de constancia, de mantenimiento de sí, que pone su sello en una historia de vida enfrentada a la alteración de las circunstancias y vicisitudes del corazón. Es una identidad mantenida a pesar de..., a despecho de...todo lo que inclinase a traicionar la palabra dada”⁶⁰⁶.

La persona está constituida, entonces, por su identidad ídem y su identidad ipse. Juzgamos útil mencionar que la clarificación sobre estas identidades fue soportada por los análisis del poder de recordar para la mismidad, y del poder de prometer para la ipseidad.

La promesa llenó varios escritos y muchas páginas de Ricoeur. En esta capacidad de prometer, o expresémoslo directamente, en la promesa, nuestro hermeneuta sintetizó los poderes básicos de la humanización. La ligación de este poder

⁶⁰⁶ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, p. 137.

prometer de la persona con aquella a quien le promete o con aquella que escucha lo prometido nos conduce directamente al tópico del otro y de la alteridad, una obsesión fenomenológica, hermenéutica y práctica de nuestro hermeneuta.

En *Caminos del reconocimiento* Ricoeur anota que la alteridad es propia de la promesa mientras que la memoria se encuentra matizada por “el carácter de ‘mía’ que subraya su naturaleza insustituible”⁶⁰⁷. *Sí mismo como otro* muestra en síntesis su teoría filosófica.

Aprendimos de Ricoeur que la tarea del filósofo no puede quedarse en posturas fenomenológicas, hermenéuticas u ontológicas. Una reflexión auténtica filosófica debe concluir posturas éticas y morales. Fue ejemplo de esta convicción y debido a ella fuimos enseñados acerca de su ethos, que posiciona el horizonte de la vida realizada o de la felicidad, nunca individualmente y siempre en comunión con los otros, viviendo en sociedades y desempeñando funciones en instituciones justas.

La arquitectónica de la teoría filosófica ricoeuriana posee una característica que es necesario enfatizar, es integral. Ninguno de los conceptos trabajados quedó encerrado en sí mismo, pues siempre tendió puentes de contacto, de comunicación. La sociedad la integran comunidades-familia y éstas se constituyen por las personas. No queda nada suelto en las posturas ricoeurianas.

Otra enseñanza recibida alude a la imposibilidad de reflexionar filosóficamente en solitario. Dialogar con los otros, no solamente pensadores, sino con esos otros comunes y corrientes y con esos otros que son los sucesos y que es la ciudad. Momentos para hablar y momentos para escuchar. De esta manera nos podemos formar como filósofos.

En cuanto a las metódicas para llevar a cabo un trabajo filosófico serio y obtener así resultados significativos, mencionamos en primera instancia “la vía larga del pensamiento”. Encontramos un texto ricoeuriano que transcribimos como orientador en el tópico sobre el que escribimos:

“Como veía (Roland Dalbiez) que yo dudaba ante la idea de comenzar la carrera de filosofía, por miedo a perder cierto número de certezas, me dijo: cuando se presenta un obstáculo es necesario enfrentarse a

⁶⁰⁷ Ibid., p. 135.

él, sin rodeos, sin dejar que nos encierre en el miedo que produce. Esta especie de intrepidez filosófica me ha acompañado durante toda mi vida”⁶⁰⁸.

Perdió Ricoeur certezas, pero convirtió y concretó la intrepidez filosófica en un método, su método de los rodeos. Había sido educado con una idea fuerza. El obstáculo, el problema debe ser abordado de frente y nunca se lo puede soslayar o evadir dejándolo para otro momento o para otros filósofos. Pero abordar de frente no era tomarlo íntegramente entre manos y cerebro. Había que encontrar una metódica de trabajo, la que nos enseñó: rodear el tema, ir a las diferentes ciencias del lenguaje, acudir a la tradición, a los autores que se hubieran ocupado del tópico, ensayar sentidos nuevos y ser conscientes del carácter inacabado del hallazgo y alegrarse cuando otros hayan avanzado y renovado conceptos, sentidos y alcances.

Esta llamada ‘vía larga’ fue importante para enseñarnos una manera de filosofar rechazando las ‘o’, por su carácter fundamentalmente excluyente, más que disyuntivo. La ‘o’ genera aporías, y varias halló en sus rodeos el filósofo. ¿Cómo las disolvió? Con la sustitución de esa ‘o’ por una ‘y’ que establece un cierto lazo, pero que no genera igualdades ni dependencias.

“La perspectiva es la de una complementariedad de las aproximaciones que se nutren una de la otra sin confundir sus métodos... En la más pura tradición ricoeuriana, no se trata para él de construir un supersistema que englobe a los dos adversarios instalándose de manera duradera en una posición dominio, sino que, más humildemente se trata de requerir de cada uno la escucha del otro”⁶⁰⁹.

Somos conscientes de las múltiples limitaciones de esta memoria doctoral. Debido a ellas nos permitimos sugerir temas para futuros trabajos. Uno podría llevarse a cabo sobre las conexiones del Cogito cartesiano y Locke con la hermenéutica del sí ⁶¹⁸; otro podría tomar ese concepto especial de ipseidad para indagar antecedentes en autores anteriores o contemporáneos de Ricoeur a fin de descubrir por qué él confesó que se trataba de un concepto rebuscado, y verificar si se puede pensar o no en un concepto original y al mismo tiempo desarrollar más su sentido.

⁶⁰⁸ RICOEUR, Paul, *Crítica y convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc Launay*, pp. 17-18.

⁶⁰⁹ DOSSE, François, Op. Cit., p. 396, 368.

⁶¹⁸ Cfr. RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, p. 101,

En la concepción fenomenológica de la persona Ricoeur subió escalones mediante el trabajo con preguntas que consideró claves. Entre ellas el ¿qué? y el ¿quién? de la acción, lo que nos posibilita vislumbrar un trasunto del personalismo. El tema sería un análisis de la identidad personal desde las posturas personalistas. También podría profundizarse en las influencias de ciertas formas de existencialismo en Ricoeur a través de Nabert, Dalbiez y Marcel.

Tema conveniente podría ser la reflexión sobre las virtudes humanistas de Ricoeur cotejándolas con el concepto teológico de virtud, con axiologías y con visiones y aportes de la psicología.

La propuesta que hemos construido para la Organización Familias Mundi nos permite resaltar el carácter polifuncional del humanismo de Paul Ricoeur, carácter que queda probado en esta memoria, pues los poderes y capacidades básicos constitutivos de ese humanismo se utilizaron para construir un Plan estratégico humanista, que revisándolo y considerándolo ahora, bien pudo haberse denominado un Plan de progreso espiritual.

Paul Ricoeur nos ofreció en su obra *Temps et récit* un esquema para comprender la dinámica interna de la creación textual y el proceso de lectura. Hablaba el filósofo de una MÍMESIS I o pre-figuración textual. Otros autores como Martin Heidegger o Gadamer hablaron de conceptos imbuidos por idéntico espíritu como el de “pre-comprensión”. Hay en segundo lugar un momento creativo o MÍMESIS II al que Ricoeur se refiere como “con-figuración”: es el momento de la creación discursiva, propiamente dicha. Y hay, por último, un tercer momento denominado MÍMESIS III que se corresponde con la re-figuración de una obra o discurso, no ya únicamente por parte del autor sino por parte de todos los lectores que enriquecen con su interpretación el texto.

También en una organización social como la Familias Mundi hemos apreciado un momento previo en el que la organización se diseña como parte de un proyecto humanista (MÍMESIS I). Un proyecto que comparte los grandes principios ético-filosóficos de un pensador contemporáneo de la talla de Paul Ricoeur, formado en el personalismo, el existencialismo y la fenomenología. Hemos comprobado como su concepto de la persona, la interrelación que establece con los demás y el lugar que ocupa en una sociedad que aspira a desarrollarse en instituciones justas son horizontes compartidos por la organización Familias Mundi. El desarrollo efectivo de esta organización, del que yo he sido testigo en Santiago de Compostela y en otros países de

América y del mundo, conforma el segundo momento (MÍMESIS II): la configuración institucional y sus distintos proyectos (educativos, sociales, solidarios, etc.). Por último, hemos constatado, sobre todo a través de las entrevistas realizadas, que Familias Mundi es un universo abierto y en expansión que vive en cada uno de sus miembros y en todas aquellas personas que comparten sus actividades. Es el momento de la MÍMESIS III o re-figuración. Aunque se trata de una organización con varias décadas de vida, es difícil saber hasta dónde abarcará este tercer momento, comunitario, participativo y abierto. Sus frutos son apreciables a día de hoy pero permanecen abierto hacia el futuro.

Terminamos con la cita con que iniciamos la memoria “Una obra culmina su camino en el acto de lectura (...). La lectura es una suerte de lugar de conflicto. Es un conflicto central entre lo que propone la obra y lo que el lector aportación sus expectativas, sus rechazos”, es un legado teórico-práctico de Paul Ricoeur. La tarea de quienes deben re-figurar éste que hemos denominado modesto plan estratégico humanista tiene vía libre, sin restricciones pero con los necesarios esfuerzos, una y otra vez de reflexión, reconociendo esperanzadamente que *‘la desesperación no puede ser última, sino antepenúltima’*”.

¿Por qué no es última la desesperación? Más allá de consideraciones poéticas, religiosas o científicas, el hermeneuta de Valence propuso su respuesta: Es necesario que aprovechemos la siempre “antepenúltima”, esto es, la “etapa” de la esperanza, que rompe paradigmas, muros y abre de par en par puertas que pudieran estar cerradas. Esa esperanza poderosa para nuestra construcción como personas capaces que vivimos de manera realizada, haciendo de nuestros hogares escuelas de ciudadanía, en sinergia con otras familias, y siendo apoyados continuamente por instituciones justas en el recorrido hacia nuestro reconocimiento y el de prójimo y el de socius.

BIBLIOGRAFÍA

A. Fuentes

1. Libros de Paul Ricoeur

RICOEUR, Paul y DUFRENE, M., *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, Seuil, París 1947.

RICOEUR, Paul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Editorial Temps Présent, París 1948.

_____, *Philosophie de la Volonté I -Le volontaire et le involontaire-*, Aubier, Édit. Montaigne. París 1950 (Reed. 1967). (Trad. esp. de Juan C. Gorlier, Ricoeur. P: *Lo voluntario y lo involuntario I: El proyecto y la motivación*. Editorial Docencia, Buenos Aires 1986. Ricoeur, P. *Lo voluntario y lo involuntario II: Poder, necesidad y consentimiento*. Editorial Docencia, Buenos Aires 1988).

_____, *Histoire et Vérité*, Éd. du Seuil, París 1955 (Tercera Edición aumentada 1964. 1990. (Trad. esp. de A. Ortiz García, *Historia y Verdad*; Ed. Encuentro, Madrid 1990).

_____, *Être, Essence et substance chez Platon et Aristote*; *Centre de Documentation Universitaire*, París 1957. Reedición: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, París 1982 (Curso impartido en la Universidad de Estrasburgo en 1953-54).

_____, *Philosophie de la Volonté. Finitude et culpabilité I. L'homme faillible*, Aubier, París 1960. (Trad. esp. de Cecilio Sánchez Gil: *Finitud y Culpabilidad*; Taurus Ed., Madrid 1982). (Trad. esp. de Cristina de Peretti. Julio Díaz Galán y Carolina Meloni. Editorial Trotta, Madrid 2004 y 2011).

_____, *Philosophie de la Volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Aubier, París 1960 (reed. 1988), (Trad. esp. de Cecilio Sánchez Gil: *Finitud y Culpabilidad*; Taurus Ediciones, Madrid 1982). (Trad. esp. de Cristina de Peretti. Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, Editorial Trotta, Madrid 2004 y 2011.

_____, *De l'interprétation -essai sur Freud-*, Seuil, París 1965. (Trad. esp. Suárez, Armando, con la colaboración de Olivcera Miguel e Inciarte Esteban:

Ricoeur. P.: *Freud: una interpretación de la cultura*; Siglo XXI Editorial, México 1970).

_____, *Entretiens Paul Ricoeur - Gabriel Marcel*, Aubier Montaigne, París 1968.

_____, *Le conflit des interprétations -essais d'herméneutique-*, Éditions du Seuil, París 1969. (Trad. esp. *El Conflicto de las interpretaciones*. Tres Vol. I. *Hermenéutica y Psicoanálisis*; II. *Hermenéutica y Estructuralismo*; III. *Introducción a la Simbólica del Mal*, Editorial Megápolis, Buenos Aires 1975). (Asociación Editorial La Aurora, Buenos Aires 1976). (Existe otra traducción reciente en el Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2003).

_____, *Platón et Aristote*, Centre de Documentation Universitaire, París 1971.

_____, *La Métaphore Vive*, Seuil, París 1975. (Trad. esp. de Agustín Neira, *La Metáfora viva*. Cristiandad, Madrid 1980, 2001); (*La metáfora viva*. Editorial Trotta, Madrid 2001)

_____, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, 1976. (Trad. esp. *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI Ediciones, México – Madrid 1995).

_____, *Le discours de l'action*, Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1977. (Trad. esp. P. Calvo, *El discurso de la acción*. Cátedra, Madrid 1988).

_____, *El Lenguaje de la Fe*, Editorial Megápolis, Buenos Aires 1978. (Recoge artículos ya publicados).

_____, et. al., *Le temps et les philosophies*, UNESCO. (Trad. Esp. *El tiempo y las filosofías*, Editorial Sígueme, Salamanca 1978).

_____, *Texto, testimonio y narración* (recoge tres ensayos: “La hermenéutica del testimonio”, “La función narrativa y la experiencia humana del tiempo” “Acontecimiento y sentido”), Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile 1983.

_____, *Temps et Récit I -l'histoire et le récit-*. Seuil, París 1983. (Trad. esp. de Agustín Neira: *Tiempo y Narración I -configuración del tiempo en el relato histórico-*, Cristiandad, Madrid 1987). (*Tiempo y narración, I, Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México 1995; Siglo XXI Editores, México 2004). (*Tiempo y narración. I Configuración del tiempo en el relato histórico*).

_____, *Temps et Récit II -La configuration du temps dans le récit de fiction*, Édit. Du Seuil, París 1984. (Trad. esp.: *Tiempo y Narración II -configuración del*

- tiempo en el relato de ficción*-. Cristiandad, Madrid 1987). (*Relato: historia y ficción*. Dosfilos editores, México 1994). (*Tiempo y narración, II, Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Siglo XXI, México 1995).
- _____, *Temps et Récit III -Le temps raconté-*, Éditions du Seuil, París 1985. (Trad. esp. *Tiempo y Narración, T. 3, El tiempo narrado*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987). (*Tiempo y narración, III, El tiempo narrado*, Siglo XXI, México 1996).
- _____, *A l'École de la Phénoménologie*, Vrin, París 1986.
- _____, *Du texte à l'action -essais d'herméneutique II-*, Seuil, París 1986. (Trad. esp. de Agustín Neira: *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II, Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad*, Fondo de Cultura Económica, Argentina 2001, México 2002).
- _____, *Hermenéutica y Acción - De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción-*, Editorial Docencia, Buenos Aires 1985. 1988.
- _____, *El discurso de la acción*, Ed. Cátedra, Madrid 1988.
- _____, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la Théologie*, Editorial Labor et Fides, Ginebra 1986. (Trad. esp. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu editores, Buenos Aires 2006).
- _____, *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986. (Trad. esp. de Alberto L. Bixio: Ricoeur, P.: *Ideología y Utopía*. Gedisa, Barcelona 1989).
- _____, *Ética y Cultura*, (Trad. Esp. de Mauricio M. Prelooker. Editorial Docencia, Buenos Aires 1986.
- _____, *Política, Sociedad e historicidad*, Traducción de Néstor A. Corona, Ricardo M. García y Mauricio M. Prelooker. Editorial Docencia, Argentina 1986.
- _____, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, París 1990. (Trad. Esp. de Agustín Neira Calvo con la colaboración de María Cristina Alas de Tolivar: *Sí mismo como otro*. Siglo XXI de España Editores S.A., Madrid 1996.
- _____, *Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1990 (Traducción Esp. de Tomás Domingo Moratalla: *Amor y Justicia*. Caparrós Ediciones, Madrid 1994).
- _____, *Lectures 1 -Autour du politique-*, Éditions du Seuil, París 1991.
- _____, *Lectures 2 -La contrée des philosophes-*, Seuil, París 1992.

- _____, *Lectures 3 -Aux frontières de la philosophie-*, Seuil, París 1994.
- _____, *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*, Editorial Esprit, París 1995. *Autobiografía intelectual*: Traducción de Williamson Patricia, En Nueva Visión, Buenos Aires 1997, pp.13-84.
- _____, *Le Juste*, Editorial Esprit, París 1995. (Trad. Esp. *Lo justo*, Editorial Caparrós ediciones, Madrid 1999).
- _____, *La critique et la conviction -entretien avec François et Marc Launay*, Calmann-Lévy, París 1995. (trad. esp. *Crítica y convicción. Entrevista con F. Azouvi y M. Launay*, Ed. Síntesis, Madrid 2003).
- _____, *Autrement: lecture d'«Autrement qu'être ou au-delà de l'essence» d'Emmanuel Levinas*, Presses Universitaires de France, París 1997. (Trad. Esp. de Alberto Sucasas: *De Otro modo: lectura de "De otro modo que ser o más allá de la esencia" de Emmanuel Levinas/*. Presentación de Manuel Maceiras Fafián. Ediciones Anthropos, Barcelona 1999).
- _____, y CHANGEAUX, J. P., *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Editorial Odile Jacob, París 1998. (Trad. Esp. *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, F.C.E., México 2001).
- _____, y LACOCQUE, A., *Penser la Bible*, Éditions Du Seuil, París 1998. (Trad. Esp. *Pensar la Biblia: estudios exegéticos y hermenéuticos*, Ed. Herder, Barcelona 2001).
- _____, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Éditions Du Seuil, París 2000. (Trad. esp. *La memoria, la historia, el olvido*. FCE, México 2004).
- _____, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Editorial Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1998.
- _____, *Le Juste 2*, Editorial Esprit, París 2001. (Trad. Esp. *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Editorial Trotta, Madrid 2008).
- _____, *Sur la traduction*. Editorial Bayard, París 2004. (Trad. esp. *Sobre la traducción*, Paidós, Buenos Aires 2005).
- _____, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Editorial Stock, París 2004. (Trad. esp. de Agustín Nieto: *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Ed. Trotta, Madrid 2005; Fondo de cultura económica, México 2006).
- _____, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, Éditions Du Seuil, París 2007 (Trad. esp. *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*. FCE, Madrid 2008).

- _____, *En torno al psicoanálisis. Escritos y conferencias 1*, Traducción de Agustín Neira Calvo. Editorial Trotta, Madrid 2013
- _____, *Anthropologie philosophique. Ecrit et conférences, 3. La couleur des idées*, Seuil, Paris 2013.

2. Artículos y otros textos de Paul Ricoeur.

- RICOEUR, Paul, "L'appel de l'action. Réflexions d'un étudiant protestant", en *Terre nouvelle*. Organe des chrétiens révolutionnaires, Paris 1935, n°2, juin, pp.7-9.
- _____, "Un livre d'André Philippe: le christianisme et la paix", en *Terre nouvelle*, 1935, n° 4, août-septembre, p.8.
- _____, "Note sur la personne", en *Le Semeur*, 1936, n°7, mai, pp.437-444.
- _____, "Note sur les rapports de la philosophie et du christianisme", en *Le Semeur*, 1936, n° 9.
- _____, "Le Pacifisme Intégral et la Ronde de la Paix", en *L'Avant-Garde* 8/111, 1936, juillet, pp. 1-2.
- _____, "Communistes et Socialistes en face de l'Allemagne", en *L'Avant-Garde*, 1936, 1 septembre.
- _____, "Dictature militaire? ", en *L'Avant-Garde*, 1936, 15 octobre, p.4.
- _____, "Dialogues sur les sanctions internationales; dialogue fictif entre un sanctionniste et P. Ricoeur", en *L'Avant-Garde*, 1936.
- _____, "Responsabilité de la pensée", en *Etre*, 1936, n°1, 10 novembre.
- _____, "Le risque, en *Etre*, 1936, n°2, 10 décembre.
- _____, "Socialisme et christianisme", en *Etre*, 1937, n°4, 10 mars.
- _____, "Nécessité de Karl Marx", en *Etre*, 1937-1938, n°5, mars, pp. 6-11.
- _____, "À propos de Teruel. Le problème du pacifisme", en *Terre nouvelle*, 1938, février, 5.
- _____, "Le statut du travail. Un code de paix sociale? ", en *Terre nouvelle*, 1938, n° 32, mars, pp. 2- 3.
- _____, "Les travailleurs ne doivent défendre qu'une république des travailleurs", en *Terre nouvelle*, 1938, n°33, avril, pp. 7-8.
- _____, "Résister... ", en *Terre nouvelle*, 1938, juin.

- _____, “Bilan politique. I. Un point de vue socialiste. Contribution à un bilan”, en *Terre nouvelle*, 1938, n° 38, octobre, pp. 3-4.
- _____, “Résister pour gouverner”, en *Terre nouvelle*, 1938, n°40, décembre, p. 3.
- _____, “Où va la France? Perte de vitesse”, en *Terre nouvelle*, 1939, n°43, mars, p. 2.
- _____, “La crise syndicale”, en *Terre Nouvelle*, 1939, n°45.
- _____, “Pour un socialisme constructif”, en *Terre nouvelle*, 1939, n°46, juin, p. 4.
- _____, “L’attention. Étude phénoménologique de l’attention et de ses connexions philosophiques”, en *Bulletin du Cercle philosophique de l’Ouest*, 1940, 4-, janvier-mars, pp. 1-28.
- _____, “Note sur certaines paroles de prisonniers”, 1940, 17 octobre.
- _____, “Paroles de prisonniers. IX. Propagande et culture” (texte attribué à Paul Ricoeur), en *L’unité française, Cahiers d’Etudes de la Fédération des cercles Jeune France (de Vichy)*, 1941, n°1, pp. 54-59.
- _____, y L. ESTRANGIN, “Paroles de prisonniers. I. La jeunesse et le sens du service social” (texte attribué à Estrangin et Ricoeur), en 1941,
- _____, “Paroles de prisonniers. III. Valeurs d’action. Le risque”, en *L’unité française, Cahiers d’Etudes de la Fédération des Cercles Jeunes France (de Vichy)*, 1941, n°2, pp. 206-208.
- _____, “Le Chrétien et la civilisation occidentale”, En *Le Christianisme Social. Revue Sociale et Internationale pour un Monde Chrétien*, 1946, n°5.
- _____, “Vérité: Jésus et Ponce Pilate”, en *Le Semeur*, 1946 n°4-5.
- _____, “Le Mystère mutuel ou le romancier humilié”, en *Esprit*, 1947, n°4, pp. 691-699.
- _____, “Ecuménisme et amour du prochain”, en *L’Echo de la Montagne*, Chambon sur Lignon 1947.
- _____, “La crise de la démocratie et de la conscience chrétienne”, en *Le Christianisme Social*, 1947, n°4, mai, pp. 320-33.
- _____, “Les nationalismes contre la paix”, en *Temps Présent*, 1947, vendredi 2 Mai.
- _____, “La question coloniale”, en *Réforme, Hebdomadaire*, 1947, n°131, 3, 20 septembre,
- _____, “Pour un christianisme prophétique”, en *Les chrétiens et la politique, Temps Présent*, Paris 1948, pp.79-100.

- _____, “Dimensions d’une recherche commune”, (rapport au congrès Esprit), en *Esprit*, 1948, n°12.
- _____, “La pensée engagée”, en *Esprit*, 1948, n°12, décembre, pp. 911-916
- _____, “La condition du philosophe chrétien”, en *Le Christianisme Social*, 1948, n°9-10.
- _____, “Comment respecter l’enfant? ”, en *Foi et Éducation*, 1948, n°5.
- _____, “L’expérience psychologique de la liberté”, en *Le Semeur*, 1948, n°6-7, avril-mai, pp. 444- 451.
- _____, “Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophes de l’existence”, en *Le problème de la philosophie chrétienne*, PUF, 1949, pp. 43-46.
- _____, “Possibilités ouvertes à l’évangélisation. Entendre l’Evangile”, en *Jeunesse de l’Eglise*, 1949, cahier n°10.
- _____, “Husserl et le sens de l’histoire”, en *Revue de métaphysique et de morale*, 1949, n°3-4.
- _____, “L’Homme non violent et sa présence à l’histoire”, en *Esprit*, 1949, n°2.
- _____, “Le Yogi, le Commissaire, le Prolétaire et le Prophète. A propos d’Humanisme et terreur de Merleau-Ponty”, en *Le Christianisme Social*, 1949, n°1-2, janvier-février, pp. 41-54.
- _____, “La culpabilité allemande”, en *Le Christianisme Social*, 1949, n°3-4, mars-avril, pp. 150- 157.
- _____, “La violence dans l’histoire et la place de l’Autre Force”, en *Cité Nouvelle*, 1949, n°85.
- _____, “Les propositions de paix scolaire de la revue Esprit”, en *Foi et Éducation*, 1949, n°8, juillet, pp. 3-8.
- _____, “Autocritique et anticipation”, En *Foi et Éducation*, 1949, n° 1 hors-série, décembre.
- _____, “Une philosophie personnaliste (sur E. Mounier)”, en *Esprit*, 1950, 18/n°12, pp. 860- 887.
- _____, “Remarques sur l’évangélisation des intellectuels d’aujourd’hui”, en *Revue de l’Evangélisation*, 1950, 5 n°24, mars-avril-mai, pp. 42-46.
- _____, “Discerner pour agir”, en *Le Semeur*, 1950, n°7-8, mai- juin, pp.431-452.
- _____, “Noël 1950: scandale et espérance”. en *Petite Revue, supplément littéraire*, 1950, n°91, 20 décembre. pp.1 et 3.

- _____, “Les travaux de la commission Philip”, en *Foi et Éducation*, 1950, octobre, pp. 1-12.
- _____, “La crise de l’humanité européenne et la philosophie”, de E. HUSSERL. (Texte traduit par P. Ricoeur), en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1950, 55/n°3, pp. 225- 258.
- _____, “La philosophie comme prise de conscience de l’humanité”, de E. HUSSERL. (Texte traduit par P. Ricoeur, Deucalion 3. Vérité et liberté (Être et penser), en 1950, n°30, pp. 109-127.
- _____, “Message de clôture du Congrès (de la Fédération protestante de l’Enseignement consacré à ‘La vie personnelle de l’éducateur’, Bièvres 1950)”, en *Foi et Éducation*, 1950, novembre, pp. 63-64.
- _____, “Introduction”. Traducción y notas, en HUSSERL, E.: *Idées directrice pour une phénoménologie*. Gallimard, Paris 1950.
- _____, “Compte rendu de thèse”, en *Annales de l’Université de Paris* 21, 1951, octobre-décembre, pp. 633-635.
- _____, “L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite”, en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1951, n°1-2, janvier-mars, pp. 3-29.
- _____, “Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl”, en *Revue de métaphysique et de morale*, 1951, n°4, octobre – décembre, pp. 357-394.
- _____, “La pensée grecque. Ernest Hoffmann, Platon. Victor Goldschmidt, La religion de Platon (comptes rendus)”, en *Revue d’histoire et de philosophie religieuse*, 1951, n°2, pp. 240-244.
- _____, “Avec J-M. DOMENACH, «Masse et personne»”, en *Esprit*, 1951, 19/n°1, pp. 9-18.
- _____, “Pour la coexistence pacifique des civilisations”, en *Esprit*, 1951, n°1, janvier, pp. 9-18.
- _____, “P.-L. Landsberg, Essai sur l’expérience de la mort (compte rendu)”, en *Esprit*, 1951, n° 8, juillet-août, pp. 263-265.
- _____, “Réflexions sur le diable et le Bon Dieu”, en *Esprit*, 1951, n°11, novembre, pp. 711-719.
- _____, “Vérité et mensonge”, en *Esprit*, 1951, n°12, décembre, pp. 753-778.
- _____, “Le christianisme et le sens de l’histoire. Progrès, ambiguïté, espérance”, en *Le Christianisme Social*, 1951, n°4, pp. 261-274.

- _____, “Tâches pour la paix”, en *Le Christianisme social*, 1951, n°6-6, mai – juin, pp. 371-378.
- _____, “La question de l’humanisme chrétien”, en *Foi et vie*, 1951, n°4, juillet p. 323-330.
- _____, “Connaissance de l’homme par la littérature du malheur”, en *Foi et Éducation*, 1951, 21/n°15, pp. 149-156.
- _____, “Note sur l’Existentialisme et la Foi chrétienne”, en *Revue de l’Évangélisation*, 1951, n°32, mai-juin, pp. 143-152.
- _____, “Notes sur l’histoire de la philosophie et la sociologie de la connaissance”, en *L’Homme et l’histoire*, PUF, Paris 1952, pp. 41-346.
- _____, “Méthodes et tâches d’une phénoménologie de la volonté. Problème actuels de la phénoménologie”, *Actes du colloque international de phénoménologie*, Bruxelles 1951, (Edités par H.L. Van Breda), Desclée de Brouwer, Paris 1952, pp.110-140.
- _____, “Le Temps de Jean-Baptiste et le temps de Galilée (sur Montuclard, les évènements de la foi)”, en *Esprit*, 1952, n°5, mai, pp. 854-871.
- _____, “Aux frontières de la philosophie”, en *Esprit*, 1952, n°11, novembre, pp. 760-775.
- _____, “Propositions de compromis pour l’Allemagne”, en *Esprit*, 1952, n°12.
- _____, “Christianisme social” 60/5-6 (1952) mai-juin, 229-239.
- _____, “Pour la solution du problème allemand. La conférence de Berlin”, en *Christianisme social*, 1952, n°12-1, décembre – janvier, pp. 625-631.
- _____, “L’Homme de science et l’Homme de foi”, en *Le Semeur*, 1952, n°1 novembre, pp. 12-22.
- _____, “Urgence d’une morale [conférence aux «Conférences protestantes» consacrées aux Dix Commandements]”, en *Foi et Éducation* (La paix: des enfants et des hommes), 22/20, 1952, juillet, pp. 107-114.
- _____, “Vrai et fausse angoisse”. Discussion avec Paul Ricœur et autres sur une conférence; L’angoisse du temps présent et les devoirs de l’esprit, (Rencontres internationales de Genève), La Baconnière, Neuchâtel 1953, pp.175-210.
- _____, “Culpabilité tragique et culpabilité biblique”, en *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, 1953, n°4, pp. 285-307.
- _____, “Travail et parole”, en *Esprit*, 1953, n°1, janvier, pp. 96-117.

- _____, “Aux frontières de la philosophie (suite). Sur le tragique”, en *Esprit*, 1953, n°3, mars, pp. 449-467.
- _____, “Objectivité et subjectivité en histoire”, en *Revue de l'enseignement philosophique*, Bulletin de l'Association des Professeurs de philosophie de l'Enseignement public, 1953, juillet – septembre, pp. 28-40, 41-43.
- _____, “Les conditions de la coexistence pacifique. Condition de la paix”, en *Christianisme social*, 1953, n°6-7, mai – juin, pp. 297 – 307.
- _____, “Notre débat sur les conditions de la coexistence”, en *Christianisme social*, 1953, n°6-7, mai – juin, pp. 308-313.
- _____, “Sur la phénoménologie”, en *Esprit*, 1953, n°12, décembre, pp. 821-839.
- _____, “Etat, Nation, Ecole”, en *Foi et Éducation*, 1953, n°23, avril, pp.54-57.
- _____, “La crise de la vérité et la pression du mensonge dans la civilisation actuelle”, en *Vie enseignante*, 1953, 83, novembre 11.
- _____, “Notre débat sur les conditions de la coexistence”, en *Christianisme social*, 1953, n°6-7, mai – juin, pp. 308-313.
- _____, Réponse à “Une enquête spirituelle: quelle est pour vous la résonance actuelle de l'élévation du Sinaï?”, en *Unir*, 1953, n°8.
- _____, y BREHIER E., “Histoire de la philosophie allemande”. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Troisième édition mise à jour par P. RICOEUR (moyennant une introduction et un appendice consacré à quelques figures contemporaines), Vrin, Paris 1954, 181-258.
- _____, “La relation à autrui. Le «socius» et le prochain”, en *L'Amour du prochain*, Du Cerf, Paris 1954.
- _____, “Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne”, en *Revue de métaphysique et de morale*, 1954, n°4.
- _____, “Etude sur «les méditations cartésiennes» de Husserl”, en *Revue philosophique de Louvain*, 1954, 52.
- _____, “Histoire de la philosophie et l'unité du vrai”, en *Revue Internationale de philosophie*, 1954, n°29.
- _____, “Kant et Husserl”, en *Kant Studien*, 1954-1955, 46.
- _____, “Philosophies de la personne”, en *Esprit*, 1954, n°2.
- _____, “Morale sans péché ou péché sans moralisme?”, en *Esprit*, 1954, n°8-9.
- _____, “La parole est mon royaume”, en *Esprit*, 1955, n°2.
- _____, “Sur la phénoménologie. II. Le problème de l'âme”, en *Esprit*, 1955, n°4.

- _____, "Philosophie et ontologie. I. Retour à Hegel", en *Esprit*, 1955, n°8.
- _____, "Aux frontières de la philosophie. II. Philosophie et prophétisme", en *Esprit*, 1955, n°12.
- _____, "Vraie et fausse paix", en *Le Christianisme social*, 1955, n°9-10.
- _____, "Vivre en adulte comme des enfants", en *Jeunes femmes, Bulletin des groupes 'Jeunes femmes'*, 1955.
- _____, Traducción y notas de GUARDINI Romano. *La mort de Socrate*. Traduction de *Der Tod des Sokrates* Éd. Du Seuil, Paris 1956.
- _____, "Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz", préface à l'Homme et sa raison. I. Raison et conscience de soi, en Éd. La Baconnière, 1956.
- _____, "Négativité et affirmation originaire. Aspects de la dialectique" (Recherches de philosophie, II), en *DDB*, Paris 1956.
- _____, "Que signifie « humanisme » ?". Comprendre, en *Revue de la société européenne de culture*, 1956, n°15.
- _____, "Certitudes et incertitudes d'une révolution", en *Esprit*, 1956, 24, n°1.
- _____, "Note critique sur « Chine ouverte »", en *Esprit*, 1956, 22, n°6.
- _____, "Questions sur la Chine", en *Le Christianisme Social* (Planisme et liberté), 1956, n°5- 6.
- _____, "L'enseignement dans la Chine nouvelle", en *Foi et Éducation*, 1956, n°34.
- _____, "Réponse de Paul Ricœur à « Une enquête spirituelle: quelle est pour vous la résonance actuelle de l'élévation du Sinaï ? »", en *Unir*, 1956, n°8.
- _____, "Préface à B. Sargui, La Participation de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle", Éd. Beauchesne, Paris 1957.
- _____, "Etat et violence". Troisième conférence annuelle du Foyer John Knox, Genève, en *Association du Foyer John Knox*, 1957.
- _____, "Le problème de la violence I/II", en *Foi et Éducation*, 1957, n°40.
- _____, "Le problème de la violence II/II", en *Foi et Éducation*, 1957, n°41.
- _____, "Philosophie et religion chez Karl Jaspers", en *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1957, n°3.
- _____, "Karl Jaspers", en *Tableaux de la philosophie contemporaine*, éd. Fischbacher, 1957.
- _____, "Renouveau de l'ontologie", en *Encyclopédie française XIX, Philosophie et Religion*, éd. Larousse, 1957.

- _____, "Phénoménologie existentielle", en *Encyclopédie française XIX, Philosophie et Religion*, éd. Larousse, 1957.
- _____, "L'essai sur le mal» de Jean Nabert", en *Esprit* 25, 1957.
- _____, "La Philosophie politique d'Eric Weil", en *Esprit*, 1957, n°10.
- _____, "Compte-rendu de H. Heimsoeth, Les six grands thèmes de la métaphysique occidentale", en *Les études philosophiques*, 1957, n°4.
- _____, "Le traité de métaphysique de Jean Wahl", en *Esprit*, 1957, n°3.
- _____, "Le Paradoxe politique", en *Esprit*, 1957, n°5.
- _____, "L'essai sur le mal de Jean Nabert", en *Esprit*, 1957, 25.
- _____, "Place de l'œuvre d'art dans notre culture", en *Foi et Éducation*, 1957, n°38.
- _____, "Réflexions finales sur le congrès". [Fédération protestante de l'enseignement à Bièvre], en *Foi et Éducation*, 1957, n°38.
- _____, "Vous êtes le sel de la terre". Au service du maître, en *Alliance des équipes unionistes*, 1957.
- _____, "Recherche d'anthropologie chrétienne sur le terrain philosophique. I. Les Grecs et le péché/II. Le philosophe en face de la confession des péchés". (étude présentée à la pastorale de Bièvres, 1957), en *Supplément à La Confiance* n°1-2, 1957.
- _____, "Etre, essence et substance chez Platon et Aristote". Cours à l'Université de Strasbourg, en *Centre de documentation de La Sorbonne*, 1957.
- _____, "Ecole, nation, Etat", en *Laïcité et paix scolaire*, 1957.
- _____, "The relation of Jaspers' Philosophy to Religion", en SCHILPP, Arthur P. (ed.) *The Philosophy of Karl Jaspers*, The Library of Living Philosophers, Illinois 1957.
- _____, "Perplexité sur Israël", en *Esprit*, 1958.
- _____, "L'aventure technique et son horizon interplanétaire", en *Le Christianisme Social*, 1958, n°1-2.
- _____, "Les aventures de l'Etat et la tâche des chrétiens", en *Le Christianisme Social*, 1958, n°6-7.
- _____, "Eléments de jugement «constitutionnel»", en *Le Christianisme Social*, 1958, n°8-10.
- _____, "Responsabilité et culpabilité au plan communautaire", en *Le Semeur*, 1958, n°4.

- _____, “Formes actuelles de préoccupations morales et religieuses de la jeunesse”, en *L'école des parents*, 1958, n°8.
- _____, “L'enseignement protestant face au catholicisme d'aujourd'hui”, en *Foi et Éducation*, 1958, n°42.
- _____, “Le communisme. Une interview”, en *Notre Chemin*, 1958, n°9.
- _____, “Le droit de punir”. Polycopié, en *Cahiers de Villemétrie*, 1958, n°6.
- _____, “Le monde de la science et le monde de la foi”. Polycopié, en *Cahiers de Villemétrie*, 1958, n°8.
- _____, “La vision morale du monde”, en *Bulletin de philosophie (Groupe d'études de philosophie)*, 1958-1959, 10, pp. 1-43.
- _____, “Le procès d'Etienne Mathiot et Française Rapiné”, en *Cité Nouvelle*, 1958, Jeudi 20 Mars.
- _____, “La place des humanités dans la civilisation industrielle”, en *Lettres, Journal des étudiants en lettres*, Paris 1959, 4.
- _____, “Le Chrétien et l'Etat”, en *La confiance*, 1959, n°1.
- _____, “Les formes nouvelles de la justice sociale. Essai de conclusion”, en *Le Christianisme Social*, 1959, n°7-9.
- _____, “Du marxisme au communisme contemporain”, en *Le Christianisme Social*, 1959, n°3- 4.
- _____, “Le paradoxe de la liberté politique”, en *La Liberté*, éd. de l'Institut canadien des affaires publiques, 1959, 3 pages.
- _____, “‘Le Sentiment’ in Edmund Husserl 1859-1959” (repris dans *A l'école de la phénoménologie*).
- _____, “La vision morale du monde”, en *Bulletin de philosophie* (polycopié: Groupe d'études de philosophie, 1959, n°10.
- _____, “Cours de M. Ricoeur sur le jugement”. (Suite et fin), en *Bulletin du groupe d'études de philosophie*, 1959, n°8.
- _____, “Ethique et politique”, en *Esprit*, 1959, n°2.
- _____, “Le Symbole donne à penser”, en *Esprit*, 1959, n°7-8.
- _____, “L'Enseignement des humanités dans le monde moderne”, en *Foi et Éducation*, 1959, n°46.
- _____, “La Crise du socialisme”, en *Le Christianisme Social*, 1959, n°12.
- _____, “L'Homme et son mystère”. *Le Mystère*, XII^e semaine des intellectuels catholiques, en *Éd. Pierre-Horay*, 1959, pp.119 – 130.

- _____, "Liberté et destin", en *Supplément à La vie chrétienne*, 1960.
- _____, "L'Antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique", en *Il Pensiero* 5, 1960, n°3.
- _____, "Préface à A. Peperzak. Le jeune Hegel et la vision morale du monde", en *Éd. M. Nijhoff*, 1960.
- _____, "Les Expériences du mi-temps scolaire: travailler moins pour apprendre plus?", en *Réforme*, 1960, n°821 du 10 décembre.
- _____, "La Sexualité. La Merveille, l'errance, l'énigme", en *Esprit*, 1960, n°11.
- _____, "Le Pêché originel: étude de signification", en *Eglise et théologie*, 1960.
- _____, "L'insoumission", en *Le Christianisme social*, 1960, n°7-9.
- _____, "A propos de l'insoumission". (Correspondances suite à l'article précédent), en *Le Christianisme Social*, 1960, n°10-11.
- _____, "L'Image de Dieu et l'épopée humaine", en *Le Christianisme Social*, 1960, n° 7-9.
- _____, "Les camps d'internement", en *Le Christianisme Social*, 1960, n°5-6.
- _____, "Pour accompagner le message de Maurice Voge", en *Le Christianisme Social*, 1961, Octobre/Novembre.
- _____, "Le philosophe foudroyé (un hommage à M. MERLEAU-PONTY)", en *Les Nouvelles Littéraires*, 1961, 39/1758, 11 mai, p. 4.
- _____, "Le Socialisme aujourd'hui", en *Le Christianisme Social*, 1961, n°7-9.
- _____, "Que signifie la présence des pauvres parmi nous?", en *Foi et Éducation*, 1961, n°54.
- _____, "Philosophie, sentiment et poésie: la notion d'a priori selon Mikel Dufrenne", en *Esprit*, 1961, n°3.
- _____, "Conclusion du congrès", en *Le Christianisme Social*, 1961, n°7-9.
- _____, "Civilisation universelle et cultures nationales", en *Esprit*, 1961, n°10.
- _____, "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (communication de P. RICŒUR suivie d'un débat avec A. CARACCIOLO et d'autres)", en *Archivio di Filosofia (Il problema della demitizzazione)*. Atti del Convegno, Roma 1961.
- _____, "L'idéal de rationalité et la règle de justice", en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1961, No. 1, p. 55.

- _____, "Nature et liberté", (communication au Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, consacré au thème «La nature humaine» ; Existence et nature, en *PUF*, Paris, 1962.
- _____, "Préface". NABERT Jean. *Éléments pour une éthique* (Philosophie de l'esprit). De II.A.144. « Nature et liberté (communication au Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française consacré au thème «La nature humaine», Montpellier 1961)». Existence et Nature, en *P.U.F.*, Paris 1962, pp. 125-137.
- _____, "L'acte et le signe selon Jean Nabert", en *Les études philosophiques* (Jean Nabert) 17/3, 1962, juillet-septembre, pp. 339-349.
- _____, "L'humanité de l'homme; Contribution de la philosophie Française contemporaine", en *Studium generale* 15, 1962, n° 5.
- _____, "Herméneutique et réflexion", en *Archivio di filosofia* (*Demitizzazione e immagine*), 1962.
- _____, "Introduction au problème des signes et du langage". (Cours fait à la Sorbonne en 1962-63) polycopié, en *Cahiers de philosophie*, 1962, n°8.
- _____, "Parole di chiusura", en *Archivio di filosofia* (*demitizzazione e immagine*), 1962.
- _____, "Morale de classe, morale universelle", en *Lettre*, 1963, Juillet-Aôut.
- _____, "Le Conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations", en *Cahiers internationaux du symbolisme*, 1963, n°1.
- _____, "Le symbole et le Mythe", en *Le Semeur*, 1963, n°2.
- _____, "Philosopher après Kierkegaard", en *Revue de théologie et de philosophie*, 1963, n°4.
- _____, "Kierkegaard et le mal", en *Revue de théologie et de philosophie*, 1963, n°4.
- _____, "Symbolique et temporalité (communication de P. RICŒUR suivi d'un débat avec R. BOEHM et d'autres)", en *Archivio di Filosofia* (*Ermeneutica e tradizione*) (Atti del Colloquio internazionale, Roma 1963, 33/1-2 , pp. 5-31, 32-41.
- _____, "L'émission 'Ecoute Israël' célèbre la mémoire de Jean XXIII (hommage de Paul Ricœur)", en *Bulletin de l'Amitié Judéo-Chrétienne de France*, 1963, 3, pp. 5-6.

- _____, “Le jugement (cours donné à la Sorbonne)”, en *Cahiers de philosophie*,
Publiés par le Groupe d’étude de Philosophie de l’Université de Paris 2/5 (1963-
1964), 2/5, p. 87.
- _____, “Dialogue avec M. Ricœur sur la psychanalyse (24/01/64)”, en *Cahiers de
philosophie*, 1963-1964, 2/8.
- _____, “Structure et herméneutique”, en *Archivio di Filosofia*”, 1963, 3.
- _____, “Philosophie et réalité”, en *Bulletin de la Société française de
Philosophie*, 1963, n° 4.
- _____, “Dialogue avec M. Ricoeur sur le psychanalyse”, en *Cahier de
Philosophie*, Paris, 1963, 2. No. 8. p. 64.
- _____, “Technique et non-technique dan l’interprétation”, En *Archivio di
Filosofia*, Roma, 1964, No. 1-2, p. 34.
- _____, “Le symbolisme et la explication structurale”, en *Cahiers Internacionaux
du Symbolisme*, 1964, 2, No. 4.
- _____, “La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine”, en
Nacht, S. (Ediciones): Traité de psychanalyse I. Histoire. P.U.F, Paris 1965.
- _____, “Prospectives économiques et éthiques”, en *Cité libre*, 1965, n°75,
mars.
- _____, “La recherche philosophique peut-elle s’arrêter?”, Conférence des 13 et
14, février 1965. (Polycopié), en *Cahiers «Paraboles»*, 1965.
- _____, “Notre responsabilité dans la société moderne”, polycopié, en *Cahier du
C.P.O*, 1965, n°4, Juillet.
- _____, “Démystifier l’accusation”, en *Démystification et morale*, Aubier, 1965.
- _____, “Sciences humaines et conditionnements de la foi”. Conférence à la
semaine intellectuelle catholique, en *Recherches et débats*, 1965, 14.
- _____, “Tâches de l’éducateur politique”, en *Esprit*, 1965, n°7-8.
- _____, “Psychanalyse freudienne et foi chrétienne”, (polycopié), en *Cahiers
d’Orgemont*, 1965, n°52.
- _____, “De la nation à l’humanité: tâche des chrétiens”, en *Source inconnue*,
1965.
- _____, “Bilan et prospective”, du 35° congrès du Christianisme social, en *Le
christianisme Social*, 1965, n° 9-12.

- _____, “Existence et herméneutique”, en KUHN H. y otros. *Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum actzigsten Geburtstag*, Würzburg, Echter, Verlag 1965.
- _____, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica”, En *Anales de la Universidad de Chile*, Año 123, Santiago 1965, N° 136.
- _____, “Psychologie et philosophie”. (Autour du livre de Piaget: *Sagesse et illusion de la philosophie*), En *Raison présente*, 1966, .n°1, 4° trimestre.
- _____, “Prévision économique et choix éthique”, En *Esprit*, 1966, n°2, février.
- _____, “Préface à Jean Nabert; Le désir de Dieu”, En *Éd. Aubier-Montaigne*, 1966.
- _____, “L’athéisme de la psychanalyse freudienne”, En *Concilium*, 1966, n°2.
- _____, “La parole, instauratrice de la liberté”, en *Cahiers universitaires catholiques*, 1966, n°10.
- _____, “L’interprétation non religieuse du christianisme chez Bonhoeffer”, (Polycopié), en *Cahiers du C.P.O*, 1966, n°7.
- _____, “Le projet d’une morale sociale”, en *Le Christianisme Social*, 1966, n°5-8.
- _____, “La philosophie à l’âge des sciences humaines”, en *Cahiers de philosophie*, 1966, n°1.
- _____, “Doctrine de l’homme”, (polycopié), en *Cahiers du CPO*, 1966.
- _____, “Le problème du double sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique”, 1966.
- _____, “Une lettre de Paul Ricoeur”. (Réponse de P.R. à Valabrega), en *Critique*, 1966, 22.
- _____, “Une interprétation philosophique de Freud (présentation des arguments, exposé suivi d’une discussion avec H. GOUHIER et d’autres, et réponse de P. RICOEUR à la lettre de A. LEVY-VALENSI)”, en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 60/3, 1966, juillet-septembre, pp. 73-74, 75-102, 106-107.
- _____, “Les problèmes du langage”, en *Cahiers de Philosophie 1*, 1966, No. 2-3.
- _____, “Les problèmes du langage II. Curso impartido en Nanterre”, en *Cahiers de Philosophie 1*, 1966, No. 4.
- _____, “Técnica y antitécnica en el psicoanálisis”, en *Anales de la Universidad de Chile*, Año 124, Santiago 1966, N° 138.

- _____, "Husserl". Apéndice en Bréhier, Émil. Histoire de la Philosophie allemande, Vrin, Paris, 1967 (2da ed.). Recogido como traducción en RICOEUR, P.: *A l'école de la Phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, pp. 7-20.
- _____, "Démithologisation et herméneutique", (polycopié), en *Conférence au centre européen universitaire de Nancy*, 1967.
- _____, "Mythe et proclamation chez Bultmann", (polycopié), en *Cahiers du C.P.O.*, 1967, n°8.
- _____, "Bultmann", en *Foi et Éducation*, 1967, n°78, janvier-mars.
- _____, "Postface à Jean-Marie Paupert: Taizé et l'église de demain, Fayard", en *Le Signe*, 1967.
- _____, "Ebeling", en *Foi et Éducation*, 1967, n°81, octobre.
- _____, "Bultmann", en *Foi et Éducation*, 1967, n°81, octobre.
- _____, "Interprétation du mythe de la peine", En *Archivio di filosofia: Le Mythe de la peine, actes du colloque de Rome*, 1967, janvier.
- _____, "La structure, le mot, l'événement", en *Esprit*, 1967, mai.
- _____, "Violence et langage", en *Recherches et débats*, 1967, n°59.
- _____, "Urbanisation et sécularisation", en *Le Christianisme Social*, 1967, n°5-8.
- _____, "Ebeling", en *Foi et Éducation*, 1967, n°78.
- _____, "Autonomie et obéissance", (Polycopié), en *Cahiers d'Orgemont*, 1967.
- _____, "Langage religieux. Mythe et Symbole", en *Communication 13° congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, 1967.
- _____, "Préface", en Bouretz, Pierre: *Les promesses du monde: philosophie de Max Weber -essais-*, Gallimard, Paris 1967, en *Istituto di Stude filosofici*, Roma, 1976, pp. 43-68.
- _____, "L'événement de la parole chez Ebeling", (Polycopié), en *Cahiers du C.P.O.*, 1968.
- _____, "Sans titre", en *Revue du christianisme social*, 1968, n°7-10.
- _____, "Sens et fonction d'une communauté ecclésiale", (Polycopié), en *Centre Protestant de Recherche et de Rencontres du Nord*, 1968.
- _____, "Approche philosophique du concept de liberté religieuse", en *L'herméneutique de la liberté religieuse*, Aubier-Montaigne, 1968.
- _____, "Aliénation", en *Encyclopedia Universalis*, 1968.
- _____, "Préface à Rudolf Bultmann; Jésus. Mythologie et démythologisation", Éd. Du Seuil, Paris 1968.

- _____, "Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole", en *Revue de théologie et de philosophie*, 1968, 18 n°5-6.
- _____, "Langage et système", 1968.
- _____, "Préface à Conceptions de l'Université", 1968.
- _____, "L'art et la systématique freudienne", 1968.
- _____, "Structure et signification dans le langage", en *Pourquoi la philosophie ?* Edité par G.Leroux. Les éditions de Sainte Marie, Montréal, 1968.
- _____, "Interrogation philosophique et engagement (conférence donnée au Collège Sophie-Barat, 1965). Pourquoi la philosophie?". Edité par G. LEROUX, M., en *Les Éditions de Sainte-Marie*, Montréal 1968, pp.9-21.
- _____, "Peut-on être protestant aujourd'hui", (Polycopié), 1968.
- _____, "Post Scriptum: une dernière écoute de Freud", en *Entretiens sur l'art et la psychanalyse*, 1968.
- _____, "Rebâtir l'université", en *Le monde*, 25/7279, 1968, 9-10 juin, 1, 9; 25/7280, 11 juin, 9; 25/7281, 12 juin, 10.
- _____, "Althusser et d'autres Lénine et la philosophie". Discussion, en *Bulletin de la société française de philosophie*, 1968, 62, n°4.
- _____, "Liberté: responsabilité et décision", en *Actas del XIV Congrès International de Philosophie*, Herder, Viena 1968.
- _____, "Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et Comprendre", 1969.
- _____, "Croyance", en *Encyclopedia Universalis*, 1969.
- _____, "Perspectives de la réforme universitaire", en *Réforme*, 1969, 22 février.
- _____, "Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage", (Polycopié), Institut d'études œcuméniques, Paris 1969.
- _____, "Philosophie et langage", en *Contemporary Philosophy; a Survey*, 1969.
- _____, "La paternité: Du fantasme au symbole", en *Archivio di filosofia*, 1969.
- _____, "Bultmann: une Théologie sans Mythologie", (Polycopié), en *Cahier d'Orgemont Importance de la théologie de Bultmann*, 1969.
- _____, "Philosophie et Langage", en KLIBANSKY, R. (Ed.). *Contemporary Philosophy, A Survey III*, 1969.
- _____, "Existence et herméneutique", en RICOEUR, P., *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éd. Du Seuil, Paris 1969.

- _____, “Remarques sur la communication du professeur Karl Löwith, (Vérité et historicité)”. Truth and Historicity. Vérité et Historicité (International Institute of philosophy, Entretiens de Heidelberg 1969.
- _____, “Les dialogues des cultures. Les confrontations des héritages culturels”, en *Aux sources de la culture française. La Découverte*, Éd. Du Seuil, Paris 1969, pp. 97-105.
- _____, “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en *Le Conflit des interprétations -essais d’herméneutique-*. Éd du Seuil, Paris 1969.
- _____, “Les dialogues des cultures. Les confrontations des héritages culturels”, en *Aux sources de la culture française*, La Découverte, Ed. Du Seuil, Paris 1969, pp. 97-105.
- _____, “Rencontre avec Paul Ricœur. Universités nouvelles, un périlleux apprentissage», en *Réforme*, 1970, n°1302, 28 du février.
- _____, “Les étudiants ont l’université qu’ils méritent et l’Université mérite les étudiants qu’elle a”, en *Le Monde*, 1970, du 13 mars.
- _____, “Vers une éthique de la finitude: quelques remarques”, en *Christianisme Social*, 1970, n°7-8.
- _____, “Table ronde [sur la société actuelle]”, en *Jeunes femmes*, 1970, n°119-120.
- _____, “Problèmes actuels de l’interprétation”, en *Libre sens*, 1970, n°148.
- _____, “André Philip (in memoriam)”, en *Christianisme Social*, 1970, n°8-10.
- _____, “Il faut espérer pour entreprendre”, en *Jeunes femmes*, 1970, n°119-120.
- _____, “Culpabilité, éthique et religion”, en *Concilium*, 1970, n°56.
- _____, “Psychoanalyse et culture (exposé suivi d’une discussion)”, en *Critique sociologique et critique psychanalytique* (Études de sociologie de la littérature), Éditions de l’Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles 1970, pp.179-185, 185-191.
- _____, “Qu’est-ce qu’un texte? Expliquer et comprendre”, en *Hermeneutik und Dialektik*, 1970.
- _____, “Qu’est-ce qu’un texte? ”, en R. BUBNER et. al. (ed.) *Hermeneutik und Dialektik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1970.
- _____, “Critique sociologique et critique psychanalytique (Études de sociologie de la littérature)”, en Éditions de l’Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, 1970, pp. 179-185, 185-191.

- _____, “Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte”, en *Social Research*, 1971, 38/3.
- _____, “Le conflit: signe de contradiction ou d’unité?”, 58^e Semaine sociale de France, Contribution et conflits: Naissance d’une société, en *Chronique sociale de France*, Lyon 1971.
- _____, “Langage (Philosophie)”, en *Encyclopaedia Universalis*, IX. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1971, pp. 771-781.
- _____, “Liberté”. en *Encyclopaedia Universalis*, IX. Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1971, pp. 979-985.
- _____, “Mythe 3. L’interprétation philosophique”, en *Encyclopaedia Universalis*. XI. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1971, pp.530-537.
- _____, “Esquisse de conclusion”, en *Exégèse et herméneutique*, Éd. Du Seuil, Paris 1971.
- _____, “Sur l’exégèse de la genèse”, en *Exégèse et herméneutique*, Éd. Du Seuil, Paris 1971.
- _____, “Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique”, en *Exégèse et herméneutique*, Éd. Du Seuil, Paris 1971.
- _____, “La foi soupçonnée”, en *Recherches et débats*, n°73 semaine des intellectuels catholiques, 1971.
- _____, “La critique de la religion”, en *Bulletin du centre protestant d’études*, 1971.
- _____, “Le langage de la foi”, en *Bulletin du centre protestant d’études*, 1971, n°4-5. *El Lenguaje de la Fe*. Traducción de Traducción de MARIO YUTZIS, Editorial Megápolis, Buenos Aires 1978.
- _____, “Timoléon, réflexions sur la tyrannie d’Amédée Ponceau”, en *Le Monde*, 1971, du 14 avril.
- _____, “Entretien avec Paul Ricoeur «J’essaye d’être un médiateur»”, en *La Croix*, 1971, 17 novembre.
- _____, “Événement et sens dans le discours”, en *Paul Ricoeur ou la liberté selon l’espérance*, (pages inédites de Paul Ricoeur), Seghers, 1971.
- _____, “Evènement et sens”, en *Archivio di filosofia, actes du congrès: Rivelazione e Storia*, 1971.
- _____, “L’avenir de l’Université. L’enseignement supérieur: bilans et prospective”, en *Presses universités de Montréal*, 1971.

- _____, "Cours sur l'herméneutique", (Polycopié), Louvain 1971-1972, 228p.
- _____, "Événement et Sens (texte d'une communication)", en *Archivio di Filosofia (Rivelazione e Storia) (Atti del Colloquio internazionale)*, Roma 1971, 41/2, pp. 15-34.
- _____, "Sémantique de l'action", (Polycopié), D'un cours fait à Louvain en 1971-72.
- _____, "Discours et communication", en *Colloque de l'ASPLF à Montréal, La Communication II. Actes du XV^e congrès de l'Association de Philosophie de langue française*, Montréal 1971.
- _____, "La métaphore et le problème central de l'herméneutique", en *Revue philosophique de Louvain*, 1972, 70.
- _____, "Ontologie", en *Encyclopedia Universalis*, 1972.
- _____, "Le conflit, signe de contradiction et d'unité? ", en *Chronique sociale de France (Maîtriser les conflits)*, 1972, n°5-6.
- _____, "Les aspirations de la jeunesse". (Conférence donnée à Namur, 1971), en *La foi et le temps*, 1972, 2 n°5-6.
- _____, "Foi et Philosophie aujourd'hui", 1972, n°100.
- _____, "L'herméneutique du Témoignage". Repris dans Lectures 3.
- _____, "Le discours de l'action". (Polycopié du cours fait à Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1971-1972.
- _____, "Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue", en *Philosophy Today*, 1973, XVII. No. 24.
- _____, "Volonté", en *Encyclopedia Universalis*, XVI, Paris, Encyclopedia Universalis France, 1973, pp.943-948.
- _____, "Herméneutique et critique des idéologies", en *Archivio di filosofia, Atti del colloquio internazionale*, Roma 1973, n°2-4, pp. 25-61.
- _____, SCHAERER, DERRIDA et al. "Table ronde", en *La communication II*, 1973.
- _____, "Préface à Madison G.Br. La phénoménologie de Merleau Ponty. Une recherche des limites de la conscience", En *Klincksieck*, Paris 1973.
- _____, "Le professeur Herman Leo Van Breda". (In memoriam), en *Bulletin de la société française de philosophie*, 1973, 17, n°4.
- _____, "Ethique et Culture", en *Actas del XV Congrès Mondiale de Philosophie*, Bulgaria 1973.

- _____, "Science et idéologie", en *Revue philosophique de Louvain*, 1974.
- _____, "Conclusions (aux exposés)". VAN BREDA, H.L. (ed.), *Vérité et vérification. Wahrheit und Verifikation*, Actes du quatrième colloque International de phénoménologie, Schäbisch Hall, 1969, M. Nijhoff, La Haya 1974, pp.190-209.
- _____, "Hegel aujourd'hui", en *Esprit*, 2006, mars/avril.
- _____, "Préface à P. Watté; Structures philosophiques du péché originel: saint Augustin, saint Thomas, Kant - Gembloux", J. Duculot, 1974, 5-8.
- _____, "Phénoménologie et herméneutique", en *Man and World*, 1974, n°3, pp. 223-253.
- _____, "Manifestation et proclamation", en *Archivio di filosofia (actes du colloque Il Sacro, Studi e ricerche*, 1974.
- _____, "Place de la notion de loi en éthique", (Polycopié), en *Maison Saint Jean*, Louvain 1974.
- _____, "Problèmes actuels de l'interprétation", en *Libre Sens*, 1974, n°148.
- _____, "André Philip (in memoriam)", en *Christianisme Social*, 1974, n°8-10.
- _____, "Culpabilité, éthique et religion", en *Concilium*, 1974, n°56.
- _____, "Il faut espérer pour entreprendre", en *Jeunes femmes*, Orléans 1970, n°119-120.
- _____, Entre rhétorique et poétique: Aristote, en *La Métaphore*, Centre de Reserches Phénoménologiques, Paris 1974.
- _____, "Le 'lieu' de la dialectique", en *Dialectics. Dialectique*, Éd. Martinus, Nijhoff 1975, pp.92- 108.
- _____, "Le Dieu crucifié de Jürgen Moltmann", en *Les quatre fleuves n°4*, Éd. Du Seuil, Paris 1975, pp.109-114.
- _____, "Le problème du fondement de la morale", en *Sapienza (Rivista internazionale di Filosofia e di Teologia)*, 1975, n°3, juillet-septembre, pp.313-337.
- _____, "La philosophie et la spécificité du langage religieux", en *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1975, n°1, pp.13-26.
- _____, "La fonction herméneutique de la distanciation", en *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lectures*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1975, pp. 201- 215.

- _____, “La tâche de l’herméneutique”, en *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lectures*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1975.
- _____, “Herméneutique philosophique, herméneutique biblique”, 1975.
- _____, “Objectivation et Aliénation dans l’expérience historique”, en *Archivio di filosofia, Atti del colloquio internazionale*, Roma 1975, n°2-3, pp.27-38.
- _____, “Introduction” à (Cl.LARRE, R. PANIKKAR et d’autres, Les cultures et le temps. Etudes préparées par l’UNESCO). Payot-Les presses de l’UNESCO, Paris 1975.
- _____, “Parole et Symbole”, en *Revue des sciences religieuses*, 1975, n°1-2, pp.142-161.
- _____, “Phénoménologie et herméneutique”, en E. W. ORTH (Ed.), *Phänomenologische Forschungen I*. Fribourg-en-Brisgau,. Verlag Karl Alber, 1975.
- _____, “Addition à la séance du 24 mai 1975 (lettre de P. Ricœur à P. Kemp)”, en *Bulletin de la société Française de Philosophie*, 1975.
- _____, “Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl (conférence en hommage à Gabriel Marcel et à Jean Wahl, Genève 1975)”. Jean Wahl et Gabriel Marcel, en *Bibliothèque des Archives de Philosophie*, Nouvelle série, 1975.
- _____, “L’imagination dans le discours et dans l’action”, en *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, éd. Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, vol.1.
- _____, “Préface à André La Cocque”, en *Le livre de Daniel*, 1976.
- _____, “Tant qu’il y aura des dieux”, en *Les nouvelles littéraires*, 1976, n° 2546.
- _____, “Le royaume dans les paraboles de Jésus”, en *Études théologiques et religieuses*, 1976, n°1.
- _____, “L’herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie”, en *Archivio di filosofia, Actes du colloque international de Rome: Ermeneutica della secolarizzazione*, 1976.
- _____, “Gabriel Marcel et la phénoménologie (conférence suivie d’une discussion avec G. MARCEL et d’autres)”. Entretiens autour de Gabriel Marcel. Colloque autour de G. Marcel au Centre Culturel de Cerisy-la-Salle, 1973 (Langages). Neuchâtel: La Baconnière, 1976, pp. 53-74, 75-94.

- _____, “Entre Gabriel Macel et Jean Wahl”, (conférence en hommage à Gabriel Macel et à Jean Wahl). Présenté par J. HERSCH. Beauchesne, Paris 1976, pp.57-87.
- _____, “Analyse linguistique. Structuralisme et herméneutique”, en *Estudios de Lengua y Literatura Francesa*, Universidad de Oviedo, 1976.
- _____, “La structure symbolique de l’action”, en *Actes de la 14e conférence internationale de sociologie des religions*, 1977.
- _____, “Herméneutique de l’idée de révélation”, en *La révélation*, éd. Facultés universitaires Saint-Louis, 1977.
- _____, “Discussion d’ensemble: réponse de Paul Ricoeur”, en *La révélation*, Éd. Facultés universitaires Saint-Louis, 1977.
- _____, “Préface à Jocelyn Dunphy”, en *Paul Tillich et le symbole religieux*, 1977.
- _____, “Nommer Dieu”, en *Études théologiques et religieuses*, 1977, n°4.
- _____, “Jan Patocka, le philosophe résistant”, en *Istina*, 1977, n°2.
- _____, “Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l’action et la théorie de l’histoire”, en *Revue philosophique de Louvain*, 1977, 75.
- _____, “Le discours de l’action”. La sémantique de l’action (Phénoménologie et herméneutique). Recueil préparé sous la direction de D. TIFFENEAU. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977, pp. 1-137.
- _____, “Philosophie et langage”, en *Revue philosophique de la France et de l’Etranger*, 1978.
- _____, “Le Marx de Michel Henry”, en *Esprit*, 1978, n°10.
- _____, “Jan Patocka 1907-1977”, en *Encyclopedia Universalis*, 1978.
- _____, “Image et langage en psychanalyse”. (original français du texte anglais). Repris dans *Ecrits et Conférences I*, 1978.
- _____, “Le temps et les philosophies (Bibliothèque scientifique. Au carrefour des cultures)”, de “AGUESSY H., HAMA B. et d’autres. Introduction de P. RICOEUR, en *Payot Presses de l’UNESCO*, Paris 1978, pp. 11-29.
- _____, “La philosophie”. Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines. 2° partie. Tome 2: Science juridique, Unesco, 1978.
- _____, “La philosophie”, en HAVET, J. (ed.): *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*. Tome II; Unesco, Paris-La Haye-New York 1978.

- _____, "Psychanalyse et herméneutique". 1978.
- _____, "La fonction narrative", en *Études théologiques et religieuses*, 1979, n° 2.
- _____, "Psychanalyse et herméneutique", en *Écrits et Conférences I*, 1979.
- _____, "La raison pratique", en *Rationality Today. La rationalité aujourd'hui*, 1979. (Reeditado en *Du texte à l'action*)
- _____, "La fonction narrative et l'expérience humaine du temps", en *Archivio de philosophia*, Instituto di studi filosofici, 1980.
- _____, "La logique de Jésus: Romains 5", en *Études théologiques et religieuses*, 1980, n°3.
- _____, "Pharisiens et chrétiens", (Conférence donnée au groupe de l'Amitié JudéoChrétienne, à Mulhouse; années 70), en *Sens, Juifs et chrétiens dans le monde aujourd'hui (Les pharisiens)*, 1980, 3, n° 1-2.
- _____, "L'originale et la question-en-retour dans le Krisis de Husserl", Textes pour Emmanuel Lévinas (Surfaces, 2), Édités par F. LARUELLE. Jean-Michel, Place, Paris, 1980, pp. 167-177.
- _____, "Pour une théorie du discours narratif". La narrativité (Phénoménologie et herméneutique), Recueil préparé sous la direction de D. TIFFENEAU. Centre National de Recherche Scientifique, Paris 1980, pp. 1-68.
- _____, "Récit fictif – récit historique", en TIFFENEAU, D. *La Narrativité*. Centre national de Recherche Scientifique, Paris 1980, pp. 251-271.
- _____, "La grammaire narrative de Greimas". Documents de recherche du Groupe de Recherche sémio-linguistiques de l'Institut de la langue Française. EHESS-CNRS, 15, en *Centre National de Recherche Scientifique*, Paris 1980, 35 p.
- _____, "Herméneutique et sémiotique", en *Bulletin du Centre Protestant d'Études et Documentation*. N°. 225, 1980.
- _____, "L'histoire comme récit et comme pratique". Entretien avec P. Ricœur (propos recueillis par Peter Kemp), en *Esprit*, 1981, n° 54, juin.
- _____, "Logique herméneutique?". La philosophie contemporaine. Chroniques nouvelles. Tome 1. Philosophie du langage. Logique philosophique, en *Ed Floistad*, The Hague-Boston-London / M.Nijhoff 1981.
- _____, "Préface" à PATOCKA J. "Essais hérétiques sur la philosophie de R. JAKOBSON, Lagrasse, Éditions Verdier, 1981, 7-15.

- _____, "Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité", *Phénoménologies hégélienne et husserlienne. Les classes sociales selon Marx*, 1981.
- _____, "Paul Ricoeur: philosophe de la métaphore et du récit. Entrevista", en *Le Monde Dimanche*, 1981, 38. No. 11200.
- _____, "Poétique et symbolique: Initiation à la pratique de la théologie", Tome I. Introduction, 1982.
- _____, "Entre temps et récit: concorde/discorde", Tübingen, en *Recherches sur la philosophie et le langage*, 1982.
- _____, "Corrientes de la investigación en las ciencias sociales", Editorial Tecnos, Madrid 1982.
- _____, "La Bible et l'imagination", en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1982, n°4.
- _____, "Phénoménologie du vouloir et approche par la langue ordinaire", 1982.
- _____, "Imagination et métaphore", en *Psychologie médicale*, 1982, 14.
- _____, "La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud (conférence au Colloque en mémoire d'Alphonse De Waelhens à Louvain-la-Neuve 1982)". Qu'est-ce que l'homme? en *Philosophie/Psychanalyse*, 1982.
- _____, "L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française moderne (conférence à la séance plénière du Colloque International sur «La philosophie de l'histoire», Ottawa 1980)", en *La philosophie de l'histoire et la pratique historienne d'aujourd'hui*, Philosophy of History and Contemporary Historiography, 1982, pp.159-177.
- _____, "Mimesis et représentation", Université des sciences humaines de Strasbourg, en *Actas del XVIII Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, Estrasburgo. 1980). Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1982.
- _____, "D'Alliance en alliance. Venues du passé, les promesses du futur", (Propos recueillis par J. Sers-Lumière), en *Réforme*, 1982, n° 1963.
- _____, "Phénoménologie du vouloir et approche par le langage ordinaire". Pfänder-Studien. M. Nijhoff, La Haya, Boston, Londres 1982.
- _____, "Présentation de PR, à Hishashige T. Phénoménologie de la conscience de culpabilité. Essai de pathologie éthique", en *Les Presses de l'université Shensu*, 1983.

- _____, “Meurt le personnalisme, revient la personne”, en *Esprit*, 1983, n°1. Janvier.
- _____, “L’histoire commune des hommes. La question du sens de l’histoire”, (Polycopié), en *Cahiers du C.P.O.*, 1983, n°49-50.
- _____, “L’histoire commune des hommes: la question du sens de l’histoire. L’idéologie et l’utopie: deux expressions de l’imaginaire social. Fondements del’Etique. Etique et Politique”. (Ciclo de Conferencias), en *Cahiers du Centre Protestant de l’Ouest*, 1983.
- _____, “Préface” a H. ARENDT; *Condition de l’Homme moderne*, en Ed. Agora, 1983.
- _____, “L’idéologie et l’Utopie: deux expressions de l’imaginaire social”, (Polycopié), en *Cahier du Centre Protestant de l’Ouest*, 1983.
- _____, “Fondements de l’éthique”. (Polycopié), en Cahier du Centre Protestant de l’Ouest, 1983.
- _____, “Ethique et Politique”, en *Cahier du Centre Protestant de l’Ouest*, 1983.
- _____, “De l’interprétation”, Versión francesa y parcial de un texto publicado en *Philosophy in France Today*, Cambridge University Press, 1983.
- _____, “La problématique de la croyance: opinion, assentiments, foi”, en *De la croyance. Approches épistémologiques et sémiotiques*, 1984.
- _____, “De l’absolu à la sagesse par action”, en *Actualité d’Eric Weil*, Beauchesne, Paris 1984, pp. 407-423.
- _____, “Le temps raconté”, en *Revue de métaphysique et de morale*, 1984, n°4, octobredécembre, pp. 436-452.
- _____, “Débat autour du livre de Paul Ricoeur”. 'Temps et Récit' Vol.1, en *Cahier Recherches-Débats*, 1984.
- _____, “De l’absolu à la sagesse par l’action”, en *Centre Eric Weil*, París 1984.
- _____, “La pensée de Gabriel marcel. Réflexion primaire et réflexion secondechez Gabriel Marcel”, en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1984, 78, No.2.
- _____, La vida, un relato en busca de narrador. Educación y política, en *Editorial Docencia*, Buenos Aires 1984, pp. 52-56.
- _____, “Avant la loi morale: l’éthique”, en *Encyclopedia Universalis*, 1985.

- _____, “Le récit interprétatif; Exégèse et théologie dans les récits de la Passion”, en *Recherche en sciences religieuses*, 1985, n°1, janvier-mars, pp.17-38, 12, 14.
- _____, “Figuration et configuration. A propos du Maupassant de A. J. Greimas”, en *Exigences et perspectives de la sémiotique*, Aims and Prospects of semiotics, 1985.
- _____, “Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion”, 1985.
- _____, “Temps biblique”, en *Archivio di Flosafia, (Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo)*, 1985, n°1, pp. 23-35.
- _____, “L’écart”, en *Le christianisme au XXe Siècle, Hebdomadaire*, 1985, n°37, 14 octobre, pp. 8, 15.
- _____, “La poésie pensante de Lucio Saffaro”. Préface à L. SAFFARO, Théorie de la poursuite, en *L’Alphée*, Paris 1985, pp.5-14.
- _____, “Rembrandt ni vu, ni connu”, en *Le nouvel observateur*, 1985, n° 1101, 13-19 décembre. (La version originale et intégrale a été publiée sous le titre Sur un autoportrait de Rembrandt, Voir 1987).
- _____, “Prólogo al libro de MACEIRAS. FAFIÁN, M.: ¿Qué es filosofía? El hombre y su mundo, Editorial Cincel, Madrid 1985.
- _____, “Éthique et politique”, en *Cahiers du Centre Protestant de l’Ouest*, 1985, n° 49-50.
- _____, “Ce qui me préoccupe depuis trente ans”, en *Esprit*, 1985, n°8-9, août-septembre, pp. 227- 242.
- _____, “Le scandale du mal”, en *Les Nouveaux Cahiers*, 1986, No. 85.
- _____, “Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie”, en *Bulletin du CPED*, 1986, novembre, pp. 5-45.
- _____, “L’initiative”, en *Labyrinthe: parcours éthiques*, Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1986, pp. 85-102.
- _____, “Rhétorique-Poétique-Herméneutique”, De la métaphysique à la Rhétorique, en *Editions de l’Université de Bruxelles*, Bruxelles 1986, pp. 143-155.
- _____, “Contingence et rationalité dans le récit”, en *Studien zur neueren französischen Phänomenologie*, Ricoeur, Foucault, Derrida, 1986.

- _____, "Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique". *Théorie des actes de langage, éthique et droit*, PUF, Paris 1986, pp. 89-105.
- _____, "Ipséité. Altérité. Socialité", en *Archivio di filosofia*, 1986, n°1-3, pp. 17-33, 35-40.
- _____, "La psychanalyse confrontée à l'épistémologie", en *Psychiatrie française*, 1986, n° spécial, mai, pp.11-23.
- _____, "Le pari protestant", en *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes et de Documentation*, 1986, n°313, juin-juillet, pp. 163-170, 170-177.
- _____, "Eclairer l'existence. Sur le chemin de Karl Jaspers et de Jeanne Hersch", en *Le monde*, 1986, n°31294, 25 janvier, p. 14.
- _____, "Individu et identité personnelle; Sur l'individu", en *Seuil*, Paris 1987, pp. 54-72.
- _____, "De la philosophie au politique", en *Les Cahiers de Philosophie*, 1987, n°4, pp. 199-203.
- _____, "Sur un autoportrait de Rembrandt", en *Gérontologie*, 1987, n°61, janvier, 3-4.
- _____, "Monde du texte, monde du lecteur", entretien, (Propos recueillis par Joël Roman). *Préfaces*, 1987, mars.
- _____, "Le philosophe dans la cité. Paul Ricoeur du texte à l'action". (Propos recueillis par M. CONTAT), en *Le Monde*, 1987, 27 juin.
- _____, "Descartes à Stockholm en 1987", en *Le Monde*, 1987, 20 novembre.
- _____, "Paul Ricoeur et la politique. Bataille pour le rationnel". (Propos recueillis par O.Abel et J.FR. FOUREL), en *Réforme*, 1987, 20 juin pp.6-7.
- _____, "Paul Ricoeur, en quête de sens". (Entretien avec F.LENGRONNE), en *Le Christianisme au Xxème siècle*, 1987, n° 111, 13 avril.
- _____, "Entre contrainte et attente. L'étrange relation du lecteur au texte". (Entretien avec F.LENGRONNE), en *Le Christianisme au xxème siècle*, 1987, n°112, 20 avril.
- _____, "Interview. Les deux principes de la justice sociale" (Propos recueillis par O. ABEL et J. Fr. FOUREL), en *Cimade-Information*, 1987, n° 1, janvier.
- _____, "The theological and deontological structures of action", en GRIFFITHS A. (Ed.): *Contemporary French Philosophy*, Cambridge-New York 1987.

- _____, "Auto-compréhension et histoire", Universidad de Granada, 1987, 23 27 de noviembre. Trad. Esp. en CALVO MARTÍNEZ, T. y AVILA CRESPO, R. (Eds.): "*Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*" -Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur-. Anthropos, Barcelona 1991.
- _____, "L'identité narrative". La narration. Quand le récit devient communication, en *Éd. Labor et Fides*, Genève 1988, pp. 278-300.
- _____, "La crise: un phénomène spécifiquement moderne?", en *Revue de théologie et de philosophie*, 1988, n°1, pp. 1-19.
- _____, "Tolérance, intolérance, intolérable", en *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, 1988, Tome 134, n°2, avril-juin, pp. 435-450.
- _____, "Le sujet convoqué à l'école des récits de vocation prophétique", en *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 1988, n°28, octobre-décembre, pp.83-99.
- _____, "Le cercle de la démonstration dans la Théorie de la Justice", en *Esprit*, Janvier, 1988.
- _____, "Le cercle de la démonstration", en *Esprit*, 1988, n°2, février, pp.78-88.
- _____, "L'identité narrative", en *Esprit*, 1988, n° 7-8, juillet-août, pp. 295-304.
- _____, "Lecture de Franz Rosenzweig: «figure». Dans 'L'étoile de la Rédemption", en *Esprit*, 1988, n°12, décembre, pp. 131-132, 133-146.
- _____, "J'attends la Renaissance. Entretien avec Paul Ricoeur ». (Propos recueillis par Joël Roman et E. Tassin), en *Autrement*, Paris 1988, n° 102 Novembre, pp. 175-183.
- _____, "Paul Ricoeur; Agir dit-il". Politis, en *Le citoyen*, 1988, n° 321 7-13 octobre, pp. 58-61.
- _____, "Les structures téléologique et déontologique de l'action: Aristote et/ou Kant?", en *L'interprétation, un défi de l'action pastorale, en Actes du colloque 1987 du Groupe de recherche en études pastorales*, Montréal 1989, Québec: Fides, 1989, pp. 15-27.
- _____, "Les apories du temps". (ILConflitto delle ermeneutiche), en A. MOLINARO (a cura di), Herder-Università Lateranense, Roma 1989, pp.123-136.
- _____, "Eloge de la lecture et de l'écriture", en *Etudes théologiques et religieuses*, 1989, n°3, pp.395-405.

- _____, "L'homme comme sujet de philosophie", en *Anzeiger der phil.histor. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 1989, pp.73-86.
- _____, "Entre philosophie et théologie: la Règle d'or en question", en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1989, n°1, janvier-mars, pp. 3-9, 85.
- _____, "Narrativité, phénoménologie et herméneutique", en *Encyclopédie philosophique universelle. I. L'univers philosophique*. Sous la direction de A. JACOB. PUF, Paris 1989, pp. 63-71.
- _____, "Emmanuel Levinas, penseur du témoignage". Répondre d'autrui. Emmanuel, en *La Baconnière*, Neuchâtel 1989, pp.17-40.
- _____, "Pouvoir et violence". Ontologie et politique, en *Tierce*, Paris 1989, pp. 141-159.
- _____, "Préface", a *Médecins tortionnaires, médecins résistants. Les professions de santé face aux violations des droits de l'homme*, en *La Découverte*, Paris 1989, pp. 5-10.
- _____, "Langage poétique et rhétorique". Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux, en *Ed. Ousia*, 1989, pp. 479-495.
- _____, "Praxéologie pastorale, herméneutique et identité (intervention de clôture au colloque sur «Interprétation un défi de l'action pastorale»", Montréal 1989, pp 265-275.
- _____, "L'éthique et le conflit des devoirs: le tragique de l'action", en *Etica e vita quotidiana*, Bologna 1989, 24 juin, pp.3-29.
- _____, "Individu et identité personnelle", en *Revue Philosophique de Louvain*, 1989, 87.
- _____, "Merleau-Ponty: par-delà Husserl et Heidegger", en *Les Cahiers de Philosophie*, 1989, No. 7.
- _____, "Réponses. «Temps et récit» de Paul Ricoeur en débat", en *Editorial Du Cerf*, Paris 1990, pp.187-212.
- _____, "A propos de «Théorie de la justice» de John Rawls: une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible?", en *Revue Internationale des Sciences sociales*, 1990, n°126, novembre, pp. 609-620.
- _____, "Approches de la personne", en *Esprit*, 1990, n°160, mars-avril, pp. 115-130.
- _____, "Jan Patocka et le nihilisme", en *Esprit*, 1990, n°166, novembre, pp. 30-37.

- _____, “Mimésis, référence et refiguration dans Temps et récit”, en *Études phénoménologiques*, 1990, n°11, pp. 29-40.
- _____, “L’éthique, la morale et la règle”, en *Autres Temps*, 1990, n°24, février, hiver, pp. 52-59.
- _____, “Entre herméneutique et sémiotique. Hommage à A.J. Greimas”, en *Nouveaux actes sémiotiques*, Université de Limoges, PULIM, 1990, pp.3-19.
- _____, “Éthique et morale”, en *Revue de l’Institut catholique de Paris*, 1990, n°34, avril-juin, pp. 131-142.
- _____, “Herméneutique: les finalités de l’exégèse biblique”, en *Cahiers de l’A.P.F.*, 1990, n°21, juillet, pp. 3-20.
- _____, “Entretien avec Paul Ricoeur. (Sur comment la pensée de PR se situe dans la tradition philosophique française). Questions de Jean-Michel Le Lannou”, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1990, 74/1, janvier, pp.87-91.
- _____, “Logos, Mythos, Stauros”. *Philosopher par passion et par raison*, en STANISLAS BRETON, Jérôme Million, 1990, pp.125-137.
- _____, “Interprétation. Au jardin des malentendus”, en *Le commerce franco-allemand des idées, Actes Sud*, Arles 1990, pp. 171-175.
- _____, “Fides quaerens intellectum. Antécédents bibliques?”, en *Archivio di filosofia, Atti del Colloquio internazionale*, 1990, 68, n°1-3, pp.19-42.
- _____, “Entretien avec Paul Ricoeur (comment la pensée de Paul Ricor se situe-t-elle dans la tradition française en philosophie)”, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1990, 74, n° janvier, pp. 87-91.
- _____, “De la Volonté à l’acte: un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira”. En BOUCHINDHOMME, C. y ROCHLITZ, R. (Comp.): *Temps et Récit de Paul Ricoeur en débat*, Editorial Du Cerf, Paris 1990.
- _____, “John Rawls: de l’autonomie morale à la fiction du contract social”, en *Revue de Métaphysique et Morale*, 1990, No. 3.
- _____, “Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso”, *Almagesto-Docencia*, Buenos Aires 1990.
- _____, “L’attestation: entre phénoménologie et ontologie”, en GREISCH, J. y KEARNY (eds.), *Paul Ricoeur: Les méthamorphoses de la raison herméneutique*, en Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Cerf, Paris 1991.
- _____, “Événement et sens”, en *L’événement en perspective*, EHSS, Paris 1991.

- _____, “D’un testament à l’autre: essai d’herméneutique biblique”, en *La mémoire et le temps*, 1991.
- _____, “Mon premier maître en philosophie. (Roland Dalbiez). Honneur aux maîtres”, en *Critérion*, Paris 1991.
- _____, “Hommage à André Mallet, interprète de Bultmann”. Un homme en quête de Dieu, 1991.
- _____, “Justice et marché. Entretien entre Michel Rocard et Paul Ricoeur”, en *Esprit*, 1991, n° 168.
- _____, “Le juste entre le légal et le bon”, en *Esprit*, 1991, n° 174.
- _____, “Pour une éthique du compromis. Interview de Paul Ricoeur”, en *Alternatives nonviolentes*, 1991.
- _____, “Le temps raconté”, en *Le courrier de l’UNESCO*, 1991.
- _____, “Paul Ricoeur. Nous sommes responsables du périssable”, en *L’actualité religieuse dans le monde*, 1991, n° 91.
- _____, “Entretien avec Paul Ricoeur. Le débat éthique aujourd’hui”, en *Libre Sens*, 1991, n°3.
- _____, “Un entretien avec Paul Ricoeur. ‘La Cité est fondamentalement périssable. Sa survie dépend de nous’”, en *Le monde*, 1991, 48, n°14541.
- _____, “Paul Ricoeur. Le vulnérable et le responsable”. Le philosophe de l’espace public répond à nos questions, en *La Croix*, 1991, 17 et 18 novembre, p.17.
- _____, “L’identité narrative”, en *Revue des sciences humaines* (Narrer. L’art et la manière, 1991, 95/221, janvier-mars, pp. 35-47.
- _____, “Un entretien avec Paul Ricoeur. Soi-même comme un autre. Propos recueillis par GWENDOLINE JARCZYK”, en *Rue Descartes 1-2*, 1991, janvier, pp. 225-237.
- _____, “Pour une éthique du compromis. Interview de Paul Ricoeur”. (Propos recueillis par J.-M. MULLER et F. VAILLANT), en *Alternatives non-violente*, 1991, 80, octobre, pp. 2-7.
- _____, “De la Filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt”, inicialmente en *Cahiers de Philosophie*, n° 4; trad. de GUSTAU MUÑOZ), en *Rev. Debats*, Valencia 1991, No. 37.
- _____, “Life in Quest of Narrative”, en WOOD, D. (Ed.): *On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation*, Routledge, New York 1991.

- _____, "Une herméneutique philosophique de la religion: Kant". Interpréter Mélanges offerts à Claude Geffré, 1992.
- _____, "Quel éthos nouveau pour l'Europe?". Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique, Edt. Du Cerf, Paris 1992.
- _____, "Hommage à Jan Patočka". Profil de Jan Patočka, Bruxelles 1992.
- _____, "L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique", en *Archivio di filosofia. Actes du colloque international*, Roma 1992.
- _____, "Responsabilité et fragilité", en *Autres Temps*, 1992, n° 36.
- _____, "Le retour de l'événement", en *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Italie et Méditerranée*, 1992, n°1.
- _____, "Paul Ricœur ou la confrontation des héritages", en *France catholique*, 1992, n°2338, entretien du 17 janvier.
- _____, "Paul Ricœur. Identité et fidélité", en *La Vie Chrétienne*, Journal de l'Eglise presbytérienne au Canada, 1992, 41, septembre.
- _____, "Entretien avec Paul Ricœur 'Je veux continuer à vivre jusqu'à l'extrême'", en *Sens Magazine*, 1992, n°4, janvier.
- _____, "La grammaire de Ferry", en *Libération*, 1992, n°3361, 12 mars.
- _____, "Philosophie et libération (conférence donnée lors d'un congrès à Naples 1991)", en *Concordia*, 1992, 22, pp. 50-56.
- _____, "Unicité et pluralité des principes de justice". Justice sociale et inégalités. Sous la direction de J. AFFICHARD et J.-B. de FOUCAULD, en *Éditions Esprit*, 1992, pp. 177-180.
- _____, "(l'argent) D'un soupçon à l'autre". L'argent. Pour une réhabilitation morale, en *Éditions Autrement*, 1992, pp.56-71.
- _____, "L'acte de juger". (Intervention dans le cadre de l'Institut des Hautes Études pour la justice), en *Esprit*, 1992, n° 7, septembre, pp.20-25.
- _____, "Heidegger et le problème de l'histoire", en *Les temps modernes*, 1992, 48, juillet-août, 79-80.
- _____, "Philosophie et libération Conférences", en *Concordia*, 1992, n°. 22, pp. 50-56.
- _____, "Responsable mais pas coupable", en *Réforme*, 1992, 15 février, pp. 1 et 4.
- _____, "D'un Testament A l'Autre: Essai Herméneutique Biblique", Herder Universita Lateranense, 1992.

- _____, “La función narrativa y el tiempo”, Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1992.
- _____, “Remarques d'un philosophe”. Écrire l'histoire du temps présent, en hommage à François Bedarida, en *CNRS Ed.*, 1993.
- _____, “Partout où il y a signe...”, en *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 1993, n°25, pp.45-48.
- _____, “De la métaphysique à la morale”, en *Revue de métaphysique et de morale*, 1993, N°4, pp. 455-477.
- _____, “Morale, éthique et politique”. Pouvoirs, en *Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, 1993, N°65, pp. 5-17.
- _____, “Philosophie et langage”. (Entretien Paul Ricoeur/A.Badiou). Emissions de philosophie produites par la radio télévision scolaire en 1965-1966, en *Cahiers philosophiques*, 1993, juin, pp. 97-107.
- _____, “La Bible dit-elle ce que lui fait dire l'Encyclique?”, en *L'actualité religieuse dans le monde*, 1993, N°116, 15 novembre, pp. 18-19.
- _____, “Paul Ricœur: je suis un guide de lecture”, en *La Libre Belgique*, 1993, 31 décembre.
- _____, “L'intervention entre la souffrance des victimes et la violence des écarts”, en *Libération*, 1993, 16 et 17 décembre.
- _____, “L'esprit de société. Vers une anthropologie sociale du sens (Philosophie et langage)”. Préface substantielle de P. RICŒUR, Mardaga, Liège 1993, pp. 5-15.
- _____, “L'éthique, la politique, l'écologie”, entretien, en *Ecologie politique*, 1993, n° 7, été.
- _____, “Entre conviction et tolérance”. Interview de Paul Ricoeur. Adire (Le silence entrevu), en *Psychothérapie et spiritualité*, 1993, n° 9, pp. 9-26.
- _____, “Liberté religieuse et les valeurs de justice et de vérité”, (conférence donnée au cycle ‘Droit, liberté et foi’, Paris), en *Droit, liberté et foi*, 1993.
- _____, “Postface de P. RICŒUR intitulée «Expliquer, comprendre» in Pour une psychiatrie de l'ellipse. Les aventures du sujet en création (Formes sémiotiques), en *PUF*, Paris 1993, pp. 261-268.
- _____, “Le 'soi', digne d'estime et de respect”. Le respect. De l'estime à la déférence: une question de limite, en *Autrement*, 1993, 88-99.

- _____, "Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique". (Conférence Strasbourg 1988), La Bible en philosophie, en *Approches contemporaines*, Cerf, Paris 1993.
- _____, "Phénoménologie de la religion", en *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 1993, n° 45.
- _____, "L'exclusion est une violence". En *Quart Monde*, 1993, n°147, juin, pp. 14-20.
- _____, "Le palimpseste égaré, entretien sur la crise des «valeurs»", en *Passages*, 1993, n°55, mai, pp. 43-44.
- _____, "Le malaise de la démocratie. Trouver d'autre formes de représentation", en *La Croix*, 1993, 14 et 15 mars.
- _____, "Discours, Métaphysique et Herméneutique du soi", en AGIS VILLAYERDE, M. (Ed.): *Horizontes de la Hermenéutica*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 1998.
- _____, "Une reprise de La Poétique de Aristote", en CASSIN, BARBARA, (Org.): *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris 1993.
- _____, "Aux frontières de la philosophie", en *Seuil*, Paris 1994.
- _____, "Préface de P. Ricoeur «Ce que la torture enseigne» à JACQUES A., L'interdit ou la torture en procès", 1994.
- _____, "Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture", en *Philosophical Problems Today*, 1994, Vol 1.
- _____, "L'herméneutique et la méthode des sciences sociales". Théorie du droit et science, 1994.
- _____, "Le bonheur hors lieu. Où est le bonheur? " 5ème Forum Le monde-Le mans, en *Le Monde éditions*, 1994.
- _____, "Théonomie et/ou Autonomie", en *Archivio di filosofia*, 1994 n° 1-3.
- _____, "Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt", en *Droit et cultures*, 1994, n° 28, pp.79-91.
- _____, "Histoire et rhétorique", en 1994, n° 168, octo.dec, pp.9-26.
- _____, "De l'Esprit". Université catholique de Louvain, 1994, n° 46, pp.26-29.
- _____, "Responsable: devant qui?". Paul Ricoeur interrogé par Pierre-Olivier Monteil, en *Autres Temps*, 1994, n° 42.
- _____, "Ricoeur, un professeur philosophe", en *Le christianisme au XXe siècle*, 1994, n°463, 18-24 septembre, pp.6-7.

- _____, "Shoah. Hommage aux 'Justes'", en *Le Monde*, 1994, 50, 8 décembre.
- _____, "Paul Ricoeur. Un autre regard sur ce siècle", en *Le Figaro*, 1994, 13 juillet.
- _____, "Paul Ricoeur: quand le philosophe traque 'le moraliste inconnu'", en *Le Quotidien de Paris*, 1994, 24 février.
- _____, "Paul Ricoeur: esquisse d'un plaidoyer pour l'homme capable". Entretien avec Arnaud Spire, en *L'Humanité Hors-série/S spécial 90^e anniversaire*, 1994.
- _____, "Philosophies critiques de l'histoire: Recherche, explication écriture". Edité par G.FLOISTAD, Dordrecht, Boston, London 1994, pp.139-201.
- _____, "Le jugement et la méthode réflexive selon Jules Lagneau", en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1994.
- _____, "Entretien avec Paul Ricoeur sur l'effondrement du système communiste en Europe centrale et de l'Est. Ethique et responsabilité", en *La Baconnière*, Neuchâtel 1994, pp.11-34.
- _____, "L'unicité humaine du pronom je". (Échange épistolaire P. Ricoeur/E.Lévinas. Ethique et responsabilité, en *La Baconnière*, Neuchâtel 1994, pp. 35-37.
- _____, "Le débat du 23 mai 1989 (A. J GREIMAS/P. RICOEUR)". *Le pouvoir des passions*, en *PUF*, Paris 1994, pp.191-194, 195-212, 212-216.
- _____, "La cité est fondamentalement périssable. Sa survie dépend de nous". Les grands entretiens du Monde, en *Le Monde éditions*, 1994, pp.14-22.
- _____, "Sanction-Réhabilitation-Pardon". Justice ou vengeance. L'institution judiciaire face à l'opinion, 1994, Colloque du 30 avril.
- _____, "Le concept de responsabilité .Essai d'analyse sémantique", en *Esprit*, 1994, n°11, novembre, pp. 28-48.
- _____, "Justice et amour. L'économie du don". (Conférence), en *Protestantisme*, 1994, 49 n°1, pp.13- 24.
- _____, "Quelle représentation pour les exclus? L'invité de la semaine: Paul Ricoeur", en *La Croix*, 1994, 23-24 octobre.
- _____, "La crise de la conscience historique et l'Europe". Simposio Internacional "Ética e o Futuro da Democracia", en *Sociedade Portuguesa de Filosofia*, Lisboa 1994.
- _____, "Le problème de la liberté de l'interprète en herméneutique générale et en herméneutique juridique", en *Interprétation et Droit*, 1995.

- _____, “Exorde. ‘Comme si la Bible n’existait que lue...’ ”. Ouvrir les Ecritures, 1995.
- _____, “Le pardon peut-il guérir?”, en *Esprit*, 1995, n°3-4, mars-avril, pp.77-82.
- _____, “La pensée protestante aujourd’hui: déclin ou renouveau?: ‘La voie christique n’épuise pas le rapport au fondamental’”, en *Réforme*, 1995, n° 2609.
- _____, “Partager, c’est vivre! Paul Ricoeur, de la distance à la proximité”, en *Réforme*, 1995, n°2637.
- _____, “La place du politique dans une conception pluraliste des principes de justice”, en AFFICHARD et J. B.de FOUCAULD (dirs.), *Pluralisme et équité. La justice sociale dans les démocraties*, en Editions Esprit, Paris 1995, pp.71-84.
- _____, Préface en JERVOLINO, DOMENICO: *L’amore difficile*, Edición Studium, Roma 1995.
- _____, “Le problème de la liberté de l’interprète en herméneutique générale et en herméneutique juridique”. Hommage au recteur Michel van de Kerchove-Bruxelles, en AMSELEK, P.: *Interprétation et Droit*. Bruylant, Aix-en-Provence en Presses Universitaires, D’Ax-Marseille 1995.
- _____, “En témoignage de reconnaissance à l’égard du Père Sacre”, en *Annales de philosophie et des sciences humaines*, 1995, 7/8, pp.17-18.
- _____, “Réflexions d’un philosophe de la volonté. Paul Ricoeur: réconcilier notre devoir de justice avec notre penchant au mal”, en *L’événement*, 1995, n° 578, 3 novembre- 6 décembre, pp.70-73.
- _____, “La persona: desarrollo moral y político”, en *Revista de Occidente*, Madrid 1995, No. 167.
- _____, “Pour une herméneutique juridique: interprétation et/ou argumentation”. Qu’est-ce que la justice? Devant l’autel de l’histoire, en *PUF*, Paris 1996.
- _____, “Justice et vérité. Le statut contemporain de la philosophie première”, en *Beauchesne*, Paris 1996.
- _____, “Connaissance de soi et éthique de l’action. Rencontre avec Paul Ricoeur”, en Propos recueillis par J. LECOMTE, en *Sciences humaines*, 1996, n°63, juillet, pp. 34- 38.
- _____, “Les trois niveaux du jugement médical”, en *Esprit*, 1996, n° 227, décembre, pp. 21-33.

- _____, “La nécessaire parole”, en *L’Actualité religieuse*, 1996, n° 141, 15 février, pp. 35-37.
- _____, “Ouverture. La condition d’étranger”. *Information-Evangélisation*, en *Église en débat*, 1996, n°2, mai, pp. 1-14.
- _____, “Retour de Gadamer”, en *Libération*, 1996, n°4703, 4 juillet, I-III.
- _____, “Le discernement des esprits”, en *Esprit*, 1996, août-septembre, pp. 197-199.
- _____, “Préface à Louis René: Code de déontologie médicale Paris”, Seuil, Paris 1996.
- _____, “Soirée d’hommage à Emmanuel Levinas (où P. RICŒUR prend la parole à la Sorbonne le 29 janvier 1996)”, en *Sens (Emmanuel Levinas)*, 1996, 9-10 pp. 356-358.
- _____, “Le destinataire de la religion: L’homme capable”. *Filosofia della religione tra etica e ontologia*, en *Archivio de filosofia*, 1996, n° 64, pp.19-34.
- _____, “Les paradoxes de l’identité”, en *L’information psychiatrique*, Toulouse-Privat 1996, n° 3, mars, pp. 201-206.
- _____, “Entre mémoire et histoire”, en *Projet*, 1996, n°428, pp. 7-16
- _____, “Le mal dans la lecture de Dostoïevski, de S. Freud, de la Bible et comment le mal est à traiter par la justice. Entretien avec Bernard Sichère”, en *La règle*, 1996, du jeudi 7, n°219, mai, pp. 88-105.
- _____, “Paul Ricœur, Philosophe et passe murailles”, en *La Vie*, 1996, 4 janvier, pp. 50-53.
- _____, “Le juste de P. Ricoeur”, en *Le christianisme au XXème siècle*, 1996, n° 526, 7 au 13 janvier, pp. 6-7.
- _____, “Foi et écriture”. Interview, Sénévé, Carême, 1996, pp. 5-12.
- _____, “Eduquer, à quoi bon”? Entrevista recogida en HOCQUARD, ANITA, PUF, Paris 1996.
- _____, “Discurso de Investidura como Doctor Honoris Causa de la Universidad de Santiago de Compostela”, en *Discursos da Investidura*, Universidad de Santiago de Compostela, 1996, 23 de febrero.
- _____, “Xustiza e verdade. [Conferencia no] Salón de Actos. Facultad de Medicina. Universidad de Santiago de Compostela. Martes 27 de febreiro de 1996. “Justicia y verdad”, publicado en AGÍS VILLAYERDE, M. (Ed.):

Horizontes de la Hermenéutica. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago 1998). Texto original en francés publicado como “Justice et vérité” en *Le Juste* 2, Ed. Esprit, París 2001.

- _____, “L’usure de la tolérance et la résistance de l’intolérable”, en *Diogène*, 1996, No. 176. pp. 166-176.
- _____, “Pour une herméneutique juridique: interprétation et/ou argumentation”, en POULAIN, J. (dir.): *Qu’est-ce que la justice?* (La philosophie hors de soi), 1996.
- _____, “Préface”, en DUFLO, Colas, *Pour des morales par provision, en Autres Temps*, Labor et Fides, Genève 1996, No. 2.
- _____, “Accomplir les Ecritures selon Paul Beauchamp”, en *Hommage à Beauchamp*, Médiasèvres, Paris 1996.
- _____, “Avec Paul Ricœur: sur L’Europe, Science et Dieu”, en *Construire*, 1997, 39.
- _____, “La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido”. Curso en la Universidad Autónoma de Madrid, en *Arrecife Producciones*, Madrid 1999.
- _____, “Autonomie et vulnérabilité”. La philosophie dans la Cité. Hommage à Hélène Ackermans, en *Facultés universitaires Saint Louis*, 1997.
- _____, “Le dialogue des cultures. Aux sources de la culture française, en *La Découverte*, Paris 1997, pp. 97-105.
- _____, “À la gloire de la phronesis (Ethique à Nicomaque, livre VI)”, en *Vrin*, Paris 1997, pp. 13- 22.
- _____, “Défi et bonheur de la traduction”, en *Le prix de traduction des relations francoallemandes*, Stuttgart 1997, pp. 15-22.
- _____, “Entier et courageux”. (Hommage à J.M Domenach), en *Esprit*, 1997, n°10, octobre, p.224.
- _____, “Le questionnement à rebours »(Die Rüfrage) et la réduction des idéalités dans la Krisis de Husserl et L’idéologie Allemande de Marx», en *Alter*, 1997, n°5, pp.315- 330.
- _____, “L’éthique du Verbe”. Propos recueillis par M. Dupuis et N. Truong, en *Le Monde de l’Education*, 1997, Mensuel 197, n° 249, juin, pp. 25-27.
- _____, “Respect de l’Autre et identité culturelle”, en *Identité fragile, congrès de la Fédération internationale ACAT*, Sofia 1997, octobre.

- _____, “Levinas sur les radios chrétiennes en France avec Paul Ricœur et Olivier Clément (texte de l’émission ‘Magazine œcuménique’ du Réseau RCF où A.-M. Tardivel interroge les deux penseurs sur E. Levinas) ”. En *Sens (Dialogue autour de Levinas)*, 1997, juin, pp. 241-253.
- _____, “Préface à SIMON L., ‘Mon’ Jésus, Méditations sur des textes d’Evangile”, 1998.
- _____, “Synthèse. L’histoire autrement”. Emmanuel Levinas et l’histoire, en *Cerf-Presses universitaires de Namur*, 1998.
- _____, “La marque du passé”. Leçon, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1998, n°1, pp. 7-31.
- _____, “Vulnérabilité de la mémoire”, Patrimoine et passions identitaires, 1998.
- _____, “La crise de la conscience historique et l’Europe”. *Etica e o futuro da Democracia*, Lisboa 1998.
- _____, “Entretien avec Paul Ricœur” (propos recueilli par J.-F. DUVAL sur son enfance, sa captivité, les neuro-sciences, le clonage, l’Europe d’aujourd’hui et de demain, Dieu, Sartre, Heidegger, Freud, Lacan, Derrida etc.), en *Ecriture*, 1998, 52 pp. 195-216.
- _____, “Paul Ricœur: Réflexion sur la philosophie morale”, en *Magazine littéraire*, 1998, n°361, janvier, pp. 36-40.
- _____, “Paul Ricœur”. Lire. Propos recueillis par D. BERMOND, en *Le magazine des livres*, 1998, n°266, juin, pp. 26-32.
- _____, “Les protestants vus par un protestant”, en *Le Christianisme. Hebdomadaire protestant*, 1998, n°665.
- _____, “Entretien. Le philosophe analyse la manière dont il vit sa foi chrétienne. Paul Ricoeur: ‘Je vis sur des frontières des échanges et des emprunts’”, en *Le Figaro*, 1998, n°16797, 15-16 août.
- _____, “Entretien. Paul Ricoeur: Le respect de la dignité pour tous”, en *Réforme*, 1998, n°2796, 12-18 novembre.
- _____, “Etat actuel de la réflexion sur l’intolérance”, en *L’intolérance (Académie universelle des Cultures)*, Grasset, Paris 1998.
- _____, “Histoire et mémoire”. De l’histoire au cinéma, en *Complexe*, Bruxelles 1998.
- _____, “Responsabilité: limitée ou illimitée? Le crime contre l’humanité”, en *Les Cahiers de l’Ecole Cathédrale*, 1998, 33.

- _____, “Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire”.
Entretien Hans Küng – Paul Ricœur (autour du livre de H. KÜNG: *Manifeste pour une éthique planétaire*), en *Sens (Inlassables dialogues)*, 1998, 5, mai, pp. 211-230.
- _____, “Les paradoxes de l’autorité”, Desclée de Brouwer, Paris 1998.
- _____, “Déclaration universelle des droits de l’homme. Un nouveau souffle”. en *Courier ACAT*, 1999, n° 191-192, janvier-février, pp. 21-24.
- _____, “Paul Ricœur: la foi du philosophe”, Interview en *Christianisme au XXème siècle*, 1999, n°697, 11-24 juillet, pp. 6-7.
- _____, “Synthèse panoramique”, en *Fondation International Balzan*, 1999.
- _____, “Allocution lors de la remise de prix Balzan 1999”, en *Fondation International Balzan*, 1999.
- _____, “Le paradigme de la traduction”, en *Esprit*, 1999, n° 253, juin, pp.8-19.
Trad. esp. de Francine Sucarrat y José Carlos Carrete: “El paradigma de la traducción”. Universidad de París X y Chicago 2001. “El paradigma de la traducción”, en AGÍS VILLAYERDE, M. Y RÍOS VICENTE, J. (Coords.): *Identidad y Cultura. Reflexiones desde la Filosofía*, Servicio de Puublicaciós da Universidade da Coruña, 2001.
- _____, “Le passé avait un futur”. Relier les connaissances. Le défi du XXI siècle, en *Seuil*, Paris 1999, pp. 297-314.
- _____, “Le religieux et la violence”, en *La nouvelle revue de l'ATS*, 1999, n° 5, mars, pp. 92-101.
- _____, “Conversation. Bertrand Révillon a rencontré .Paul Ricoeur: Dieu n'est pas tout puissant”, en *Panorama*, 1999, n° 340, janvier, pp. 26-30.
- _____, “Paul Ricœur témoin au procès du sang contaminé. Juger autrement la 'mal-gouvernance'”, en *Le Monde des Débats*, 1999, avril, n° 2, pp. 8-9.
- _____, “La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido”, Editorial Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1999.
- _____, “Historia y narratividad”, Editorial Paidós, Barcelona, 1999
- _____, “Respuesta a mis críticos” en *Revista Fractal* No.13, abril – junio, año 3, vol. IV, 1999, pp. 129-137. Prólogo en *Paul Ricoeur and Narrative*, coloquioorganizado por la Universidad de Calgary (Canadá), 1997.

- _____, “L’écriture de l’histoire et la représentation du passé”. (Texte prononcé dans le cadre de la 22e conférence Marc Bloch, Paris, le 13 juin 2000). *Annales. Histoire*, en *Sciences Sociales*, 2000, 4, pp. 731-747.
- _____, “Les deux faces de la mémoire”. Propos recueillis par R. HEBDING, en *Réforme*, 2000, pp.1-8.
- _____, “Aux origines de la mémoire, l’oubli de réserve”, en *Esprit*, 2000, août.
- _____, “Les rôles respectifs du juge et de l’historien”, en *Esprit*, 2000, août.
- _____, “Paul Ricœur. Propos recueillis par J.BLAINE (sur la mémoire, la Shoah, le pardon et le bonheur)”. Lire, en *Le magazine des livres (numéro anniversaire pour les 25 ans de la revue)*, 2000, pp. 44-52.
- _____, “Multiple étrangeté”, 2000.
- _____, “Paul Ricœur: un parcours philosophique. Propos recueillis par F. EWALD”, en *Magazine littéraire* (Paul Ricœur), 2000, 390, pp. 20-26.
- _____, “Paul Ricœur raconte: ‘la mémoire heureuse’”, en *Notre histoire (Religions, arts, idées, civilisations)*, 2000, 180, pp. 6-10, 12.
- _____, “Entretien avec Paul Ricœur”, en *Page*, 2000, janvier-février, pp.32-33
- _____, “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”. En Gabriel ARANZUEQUE (ed.) (1997), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, trad. de G. Aranzueque. Universidad Autónoma de Madrid, Cuaderno Gris, 1997, pp. 189-207. También en *Anàlisi* 25, 2000.
- _____, “L’attribution de la mémoire à soi-même, aux proches et aux autres: un schème pour la théologie philosophique?”, en *Archivio di Filosofia*, 2001.
- _____, “Des moyens et des fins”. (Face aux attentats du 11 septembre 2001), en *Réforme*, 2001, 2948, pp.1, 2.
- _____, “Paul Beauchamp, un bibliste atypique. II. Accomplir les Écritures selon L’Un et L’Autre Testament”, en *Esprit*, 2001, 6.
- _____, “Vie examinée, vie justifiée. Monique Canto-Sperber et l’actualité de la pensée morale”, en *Esprit*, 2001, 10, pp. 120-135.
- _____, “Entretien avec Paul Ricoeur”, réalisé par Jean-Marc Gaté, en *Le Philosophoire*, 2001, n°15.
- _____, “Libérer le fond de bonté”, en *Actualité des Religions*, 2001. n°44, décembre
- _____, “Autour de la conférence de Hans Jonas ‘Le concept de Dieu après Auschwitz’ [dialogue entre C. CHALIER, P. RICŒUR et A. FINKELKRAUT.

- Transcription d'une émission 'Répliques' (France culture, février 1995). Critique de la toute puissance et du providentialisme dans une conception de Dieu", en *Sens (Hans Jonas et la Shoah)*, 2001, 53/6, pp. 259-274.
- _____, "Le Droit de punir (Intervention à la commission Nationale Justice et Aumônerie des Prisons sur 'Le Sens de la peine')", Paris 2001, janvier.
- _____, "Aristote: de la colère à la justice et à l'amitié politique", en *Esprit (La colère, la justice, le bonheur: des Anciens aux Modernes)* 2002, 11, pp. 19-31.
- _____, "Point de vue. Imaginer la paix (intervention au 6e Forum international de l'Académie universelle des cultures)", en *Le Monde*, 2002, 59/18013, pp.1,14.
- _____, "Jean Nabert: une relecture", en *Universalités*, L'institut Catholique de Paris, 2002, pp. 11- 20.
- _____, "Conférence à l'Université de Barcelone", en *Site de l'Université de Barcelone*, KASSIS, R.: *De la phénoménologie à la métaphysique. Difficultés de l'intersubjectivité et ressources de l'intropathie chez E. Husserl*. Préface intitulé L'altérité incluse", par Ricouer, Paul, en *Édit. Million*, Collection Krisis, 2002.
- _____, "Paul apôtre. Proclamation et argumentation. Lectures récentes", en *Esprit* (L'événement Saint-Paul: juif, grec, romain, chrétien), 2003, 292, pp. 85-112.
- _____, "Art, langage et herméneutique esthétique", 2003. www.philagora.net
- _____, "Entretien. Paul Ricœur, la conviction (et la critique) faite(s) homme. (À l'occasion de son 90e anniversaire)", en *La Croix*, 2003, 36465, pp. 12-13.
- _____, "La mémoire, source et fin de l'histoire (conférence au Colloque sur la mémoire, Rome 2002)", en *Il senso della memoria. Atti dei convegni Lincei*, Roma 2003.
- _____, "La mémoire saisie par l'histoire", en *Revista de Letras*, Sao Paulo 2003, 43(2) pp.15-25. (Texte de la conférence faite en 2002 à Carthage, Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts).
- _____, "Le prix Paul VI est attribué au philosophe Paul Ricoeur".
- _____, "Note sur Les Grammaires de L'Intelligence de Jean-Marc Ferry", en *Esprit*, 2004, 307, pp. 31-41.
- _____, "Avant la justice non violente, la justice violente", en *Le genre humain (Vérité, réconciliation, réparation)*, 2004, novembre, pp. 159-171.
- _____, "Essais et documents. Entretien avec Paul Ricoeur. Propos recueillis par O. CARREROT", en *Pages des librairies*, 2004, pp. 32-33.
- _____, "Cultures, du deuil à la traduction", en *Le Monde*, 2004, 24 mai.

- _____, “Paul Ricoeur. La reconnaissance, entre don en réciprocité. Propos recueillis par R. HEBDING (thème: *la pureté du don fait l’authenticité de la reconnaissance et de la réciprocité*)”, en *Réforme*, 2004, 3063, 22-28 janvier.
- _____, “Considération sur la Triade: Le sacrifice, la dette, la grâce’ selon MARCEL HENAFF”, en *Archivio di Filosofia (Il dono et il debito)*, 2004, en AGIS VILLAVARDE, M. et al. (Coords.): *A tarefa do pensar. Homenaxe ó profesor Carlos Baliñas Fernández*, Editorial Sementeira, Noia (A Coruña) 2006.
- _____, “La lutte pour la reconnaissance et l’économie du don”, en *Organisation des Nations Unies pour l’éducation, la science et la culture*, Secteur des sciences sociales et humaines 7, place de Fontenoy 75350, Paris 2004
- _____, “Devenir capable, être reconnu”. (Trad. esp. de Mónica Portnoy: “Volverse capaz, ser reconocido”, en *Revista Esprit*, 2005).
- _____, “Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémantique”, en *Esprit*, 2006.

B. Bibliografía secundaria

1. Libros sobre Paul Ricoeur

- AA.VV. *Paul Ricoeur: Temporalité et Narrativité*; Etudes Phénoménologiques, No. 11. Editorial Ousia, Bruxelles 1990.
- AGÍS VILLAVARDE, Marcelino, *El Discurso Filosófico: análisis desde la obra de Paul Ricoeur*. Tesis Doctoral en Microficha) Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 1993.
- _____, *Del símbolo a la metáfora: introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1995.

- _____, (ed.), *Horizontes de la Hermenéutica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1998.
- _____, *Paul Ricoeur. A força da razão compartilhada*, Instituto Piaget, Lisboa 2003.
- _____, et al. (coords.), *Hermenéutica y Responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 2005.
- _____, *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*, Fundación E. Mounier, Madrid 2011.
- ALTIERI, L., *Le metamorfosi di Narciso. Il Cogito itinerante di Paul Ricoeur*, Editorial La Città del Sole, Nápoles 2004.
- BARASH, J. A. y DELBRACCIO, M. (eds.), *La sagesse pratique. Autour de l'oeuvre de Paul Ricoeur*, Centre National de Documentation Pédagogique, Amiens 1998.
- BALAGUER, V., *La interpretación de la narración: la teoría de Paul Ricoeur*, Eunsa, Pamplona 2002.
- BEGUÉ, Marie-France, *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*, Ed. Biblos, Buenos Aires 2003.
- BERGERON, R., *La vocation de la liberté dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Bellarmin-Editions Universitaires, Montreal 1974.
- BÖHNKE, M., *Konkrete Reflexion. Philosophische und theologische Hermeneutik. Ein Interpretationsversuch über Paul Ricoeur*, Verlag Peter Lang, Frankfurt 1983.
- BOUCHINDHOMME, C. y ROCHLITZ, R. (Comp.), *«Temps et Récit» de Paul Ricoeur en débat*, Editorial Du Cerf, París 1990.
- BOURGEOIS, P. L., *Extension of Ricoeur's Hermeneutic*, M. Nijhoff, La Haya 1975.
- BOURGOIN-CASTONGUAY, Simon, *Entre Histoire et Vérité : Paul Ricoeur et Michel Foucault Généalogie du sujet, herméneutique du soi et anthropologie*, Thèse en cotutelle, Doctorat en philosophie, Université Laval Québec, Canadá 2014.
- BREITLING, A. y ORTH, S. (Eds.), *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricoeurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*. Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlín 2004.
- _____, *Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricoeurs*, Technische Universität, Berlin 2002.
- BREZZI, F., *Filosofia e Interpretazione - Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur-*, Il Mulino, Bologna 1969.

- CALVO MARTINEZ, T. y AVILA CRESPO, R. (Eds.), *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación -Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur-*, Anthropos, Barcelona 1991.
- CLARK, S. H., *Paul Ricoeur*, Routledge, New York 1990.
- CORONA, Pablo Edgardo, *Paul Ricoeur: lenguaje, texto y realidade*, Editorial Biblos, Fenomenologia y hermenêutica, Buenos Aires 2005.
- CORREIA, C. J., *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1999.
- DOMINGO MORATALLA, Agustín, *Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur: esperanza militante y creatividad reflexiva*, Instituto E. Mounier, Madrid 1991.
- DOMINGO MORATLLA, Tomás y DOMINGO MORATALLA, Agustín, *La ética hermenéutica de Paul Ricoeur*, Editorial Hermes, Valencia 2013.
- _____, *Para leer a Paul Ricoeur*, Editorial Hermes, Valencia 2013.
- _____, *Laicidad y pluralismo religioso*, Campgrafic Editors, S.L, Valencia 2013.
- DOMINGO MORATLLA, Tomás, *Bioética y hermenéutica. La ética deliberativa de Paul Ricoeur*, Actas del Congreso internacional, Valencia, febrero, 2013.
- DOSSE, Francois, *Ricoeur, Paul. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2013.
- DÍAZ, C., *La persona como don*, Ed. Desclee de Brower, Bilbao 2001.
- FIDALGO BENAYAS, L., *Hermenéutica y existencia humana: el pensamiento de Paul Ricoeur*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, España, 1996.
- GERHART, M., *The question of belief in Letaray Criticism. An introduction to the Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur*, Stuttgart 1979.
- GIAMBETTI, ANDREA, *Ricœur nel labirinto personalista*, FrancoAngeli, Milano 2013.
- HAHN, L. E. (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Open Court, Chicago, 1995.
- HENRIQUES, F., *Filosofia e Literatura. Um percurso hermenêutico com Paul Ricoeur*, Editorial Afrontamento, Porto 2005.
- HENRIQUES, F. (org.), *Paul Ricoeur e a Simbólica do mal*. Editorial Afrontamento, Porto 2005.
- IHDE, D., *Hermeneutic Phenomenology. The philosophy of Paul Ricoeur*, Northwestern University Press, 1971.

- JERVOLINO, D., *Il Cogito e l'Ermeneutica -la questione del soggetto in Ricoeur-*, Procaccini, Nápoles 1984.
- _____, *Ricoeur: L'amore difficile*, Editorial Studium, Roma 1995.
- _____, *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2013.
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Alfredo, *Paul Ricoeur*, Editorial del Orto, Madrid 1999.
- MASIÁ CLAVEL, Juan et alii, *Lecturas de Paul Ricoeur*, Universids Pontificia de Comillas, Madrid 1998.
- MONTOYA LONDOÑO, Mauricio, *Lo justo: entre lo bueno y lo legal. Un diálogo entre la intencionalidad ética de Paul Ricoeur y el constructivismo político de John Rawls*, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía, Bogotá 2010.
- PENA MOURIZ, José, *La metáfora en la obra de Paul Ricoeur*, Editorial Danu, Santiago de Compostela, 2010.
- PEÑALVER SIMO, M., *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1978.
- PHILIBERT, M., *Paul Ricoeur -ou la liberté selon l'espérance-*, Editorial Seghers, París 1971.
- PICONTÓ NOVALES, T., *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*, Editorial Dykinson, Madrid 2005.
- PONCE DE LEÃO, Paula e MELO, A. (Eds.), *Paul Ricoeur: uma homenagem*, Ispa Ediciones, Lisboa 2002.
- PORTOCARRERO FERREIRA DA SILVA, M. L., *A hermenéutica do conflito em Paul Ricoeur*, Livraria Minerva, Coimbra 1992.
- _____, *Horizontes da Hermenéutica em Paul Ricoeur*, Ariadne Ediciones, Coimbra 2005.
- PUPPO, María L., *Aportes de la hermenéutica ricoeuriana al análisis de los textos literarios. A propósito de Daniel Teobaldi (dir.), Tesis del mundo y metáfora nupcial, Paul Ricoeur (2005-2015), y DANIEL TEOBALDI (dir.), Mediación narrativa, metáfora y símbolo. Paul Ricoeur y la crítica literaria*, Universidad Nacional de Villa María-Ágape, Buenos Aires 2016
- REAGAN, CH., *Paul Ricoeur. His Life and his Work*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1996.

- REAGAN, Ch. E. (Ed.), *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, University Press, Ohio 1979.
- SARAIVA NUNES DE PINHO, Felipe, *La Ética Dialogal de Paul Ricoeur*, (Memoria del DEA), Universidad de Barcelona, 2009.
- SIMMS, K., *Paul Ricoeur*, Editorial Routledge, Londres 2003.
- THOMASSET, Alain, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, University Press, Leuven 1996.
- TUROLDO, F., *Verità del metodo: indagini su Paul Ricoeur*, Editorial Il Poligrafo, Padova 2000.
- VANHOOZER, K. J., *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: a study in hermeneutics and theology*, University Press, Cambridge 1990.
- VAN LEEUWEN, Th. M., *The Surplus of Meaning. Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Rodopi, Amsterdam 1981.
- VANSINA, F. D., *Paul Ricoeur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*, Peeters, Leuven, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-neuve 1985. Actualización: *Revue philosophique de Louvain*, 89, No, 82. Mayo de 1991. Traducido y actualizado hasta 1994 en *The philosophy of Paul Ricoeur*, Lewis Edwin Hahn, Chicago 1994.
- _____, *Paul Ricoeur. Bibliographie primaire et secondaire. Primary and Secondary Bibliography, 1935-2000*. Series: *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 148, Peeters Publisher, 2000.
- _____, *Bibliographie primaire et secondaire. Primary and Secondary Bibliography, 1935-2008*. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 222, 2008.
- VERGARA ANDERSON, Luis, *La producción textual del pasado I: Paul Ricoeur y su teoría de la Historia anterior a La Memoria, la Historia, el Olvido*, Universidad Iberoamericana, México 2004.
- WANKUN VILL, Daniel, *El concepto de reconocimiento y el problema de identidad en el 'Edipo Rey' y la 'Antígona' de Sófocles*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 2011.

- WELSEN, P., *Philosophie und Psychoanalyse. Zum begriff der Hermeneutik in der Freud-Deutung Paul Ricoeur*, Max Niemayer, Tübingen 1986.
- WIERCINSKI, A. (Ed.), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, The Hermeneutic Press, Toronto 2003.
- WOOD, D. (Ed.), *On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation*, Routledge, New York 1991.

2. Artículos y capítulos de libro sobre Paul Ricoeur

- AA.VV, "Paul Ricoeur", en *Esprit*, 1998, No. 140-141 Juillet-août.
- AESCHLIMANN, J.-Ch. (ed.), "Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur" *Langages*, en À la Baconnière, Neuchâtel 1994.
- AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, "La Metáfora en el discurso filosófico: el diálogo M. Heidegger - P. Ricoeur", en *Paideia, Revista de Filosofía y Didáctica filosófica*, Madrid 1994.
- _____, "Mímesis e Realidade: autor, lector e trama na configuração narrativa", en *Revista Grial*, Vigo 1994.
- _____, "Simbolismo y Hermenéutica: Mircea Eliade y Paul Ricoeur", en *Revista Anthropos* (Suplementos, 42), Barcelona 1994.
- _____, "Testo filosofico e interpretazione: P. Ricoeur e H.-G. Gadamer", en *Atas del I Convegno sul Testo Filosofico*. Editorial L'Epos, Palermo Italia 1994.
- _____, "El ser del discurso y el discurso sobre el ser: aproximación hermenéutica al discurso filosófico", en *Atas del Congreso "¿Qué es filosofía?"*, Universidad de Granada, 1996.
- _____, "La metáfora in Heidegger, Ricoeur, Derrida", en AUGIERI. C. A. (Ed.) *Símbolo, metáfora e senso nella cultura contemporanea*. Editorial Milella, Lecce (Italia) 1996.
- _____, "Identidad narrativa y alteridad en las últimas obras de Paul Ricoeur", en *Rivista Idee*, Lecce (Italia) 1997, pp. 34.35.
- _____, Voz "Paul Ricoeur", en *Diccionario de Hermenéutica*. Universidad de Deusto, Bilbao 1997.

- _____, “Metáfora y Filosofía, en torno al debate Paul Ricoeur-Jacques Derrida”, en ARANZUEQUE, G. (Ed.): *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuadreno Gris, Universidad Autónoma de Madrid, 1997.
- _____, (Coord.). “Paul Ricoeur: Discurso filosófico y Hermeneusis”, en *Revista Anthropos*, Barcelona 1998, No. 181.
- _____, “Paul Ricoeur en el panorama filosófico contemporáneo”, en *Revista Anthropos*, Barcelona 1998, p. 181.
- _____, “Bibliografía de y sobre Paul Ricoeur”, en *Revista Anthropos*, Barcelona 1998. p. 181.
- _____, “El pensamiento hermenéutico de Paul Ricoeur”, en *Revista Anthropos*, Barcelona 1998. p. 181.
- _____, “Mito, símbolo, texto: tres ejercicios de interpretación”, en AGÍS VILLAVARDE, MARCELINO (Ed.) *Horizontes de la Hermenéutica*, Servicio de Publicaciones USC, 1998.
- _____, “Paul Ricoeur: una filosofía del discurso filosófico”. *I Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*. Santiago de Compostela. La Coruña 1993, publicado en AGÍS VILLAVARDE, M. (Ed.): *Horizontes de la Hermenéutica*, Servicio de Publicaciones USC, 1998.
- _____, “El problema de la culpa en Paul Ricoeur: el perdón difficile”, en PORTOCARRERO, M. L. (coord.) *Mal, símbolo e justiça*. Faculdade de Letras, Universidad de Coimbra, 2001.
- _____, “Du monde de la vie au monde du texte: Husserl, Heidegger, Ricoeur”, en BREITLING, A. y ORTH, S.(Eds.). *Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricoeurs*, Technische Universität, Berlin 2002.
- _____, “Herméneutique et philosophie pratique chez Paul Ricoeur”, en PONCE DE LEAO, P. E MELO, A. (eds.), *Paul Ricoeur: uma homenagem*, Ispa Ediciones, Lisboa 2002.
- _____, “La hermenéutica de Paul Ricoeur en el marco de la filosofía contemporánea”, en *Revista Azafea*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, 5, pp. 75-97.
- _____, “Textual Interpretation Theory in Paul Ricoeur”, en WIERCINSKI, A. *Between Suspicion and Sympathy*, The Hermeneutic Press, Toronto 2003.

- _____, “Aproximaciones a la persona: Paul Ricoeur y Emmanuel Mounier”, en AGÍS VILLAVARDE, M. et al. (eds.): *Hermenéutica y responsabilidad: homenaje a Paul Ricoeur. Actas del VII Encuentros Internacionales de filosofía en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, Pontevedra, A Coruña 2003, 20-22 de Noviembre.
- _____, “Schuld und Vergebung bei Paul Ricoeur”, en BREITLING, A. y ORTH, S., *Erinnerungsarbeit*, BWV, Berlín 2004.
- _____, “Paul Ricoeur en perspectiva: evolución y etapas de pensamiento”, en *Revista Ágora – Papeles de Filosofía* – Universidad Santiago de Compostela, Vol. 25, Nº 2, 2006.
- _____, “Paul Ricoeur: Los caminos de la hermenéutica”, en HENRIQUES, F. (ed.): *A filosofía de Paul Ricoeur: temas e percursos*, Ariadna Editora, Coimbra 2006
- _____, “Paul Ricoeur: Etica e interpretazione”, en IANNOTTA, D. (a cura di): *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effata Ed., Torino 2008.
- _____, “Les voies du langage”, en PORÉE, J. y VINCENT, G. (eds): *Paul Ricoeur: la pensée en dialogue*. Rennes, Press Universitaires de Rennes, 2010.
- _____, “Prólogo”, en PENA MOURIZ, J.: *La metáfora en la obra de Paul Ricoeur*, Editorial Danú, Santiago de Compostela 2010.
- ALDÉS, M. J. (Ed.), “A Ricoeur Reader: reflection and imagination”, Toronto University Press, Toronto and Buffalo 1991.
- ARANGUEZ SANCHEZ, J., “La primacía explicativa escatológica en la simbólica de Paul Ricoeur”, en CALVO MARTÍNEZ, T. y AVILA CRESPO, R. (eds.): *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación* -Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur-, Anthropos, Barcelona 1991.
- ARDILA, Clemencia, “Del mundo del texto al mundo del lector”, en *Revista Coherencia*, Medellín 2010, Vol. 7. No. 12. Enero-Junio.
- ÁVILA CRESPO, R., “El ocaso de los ídolos y la aurora de los símbolos”, en CALVO MARTÍNEZ, T. y AVILA Crespo, R. (Eds.): *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación* -Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur-, Anthropos, Barcelona 1991.
- BALAGUER, Vicente, “La interpretación de los textos según Paul Ricoeur”, Universidad de Navarra, 2005.

- BALIÑAS FERNÁNDEZ, C., “Discurso de gabanza do doutorando D. Paul Ricoeur”, en *Discursos de Investidura de Paul Ricoeur como Honoris Causa*, Universidad de Santiago de Compostela, 1996.
- BALIÑAS FERNÁNDEZ, C., “Conversaciones con Paul Ricoeur”, en Revista *AGORA. Papeles de Filosofía*, Universidad de Santiago de Compostela, Vol. 25, Nº 2, 2006.
- BERNSTEIN, J. M., “Grand Narratives”, en WOOD, D. (Ed.): *On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation*. Routledge, New York 1991.
- BEUCHOT, M., “Verdad y hermenéutica en el psicoanálisis según Ricoeur”, en CALVO MARTÍNEZ, T. y AVILA CRESPO, R. (Eds.) *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación -Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur-*, Anthropos, Barcelona 1991.
- _____, “El político, cultural y escatológico del hombre según Paul Ricoeur: utopía y ontología”, en *Revista Isegoría*, N.S.: 134-142, UNAM. México 1992.
- BIEDMA LOPEZ, José, “Hermenéutica del sí mismo en cuanto otro”, en *Boletín Millares Carlo*, n. 26. Centro asociado UNED, Las Palmas de Gran Canaria 2007, pp. 178-194.
- BINABURO ITURBIDE, J. A., “Símbolo y hermenéutica: las nuevas categorías ontológicas de la filosofía de Paul Ricoeur”, en *Paideia-Revista de Filosofía y Didáctica filosófica-*, Madrid 1994.
- BLATTCHEN, E., “Paul Ricoeur. L’unique et le singulier (Entrevista)”, en *Alice Édit.*, París 1999.
- BOBILLOT, J. P., “Le ver(s) dans le fruit trop mûr de la lyrique et du récit”, en BOUCHINDHOMME, CH. y ROCHLITZ, R. (Comp.): *«Temps et Récit» de Paul Ricoeur en débat*, Editorial Du Cerf, París 1990.
- BONYUAN, Marcelo Eduardo, “Paul Ricoeur: Yo e identidad en el marco de Sí mismo como otro”, en *Revista Borradores*, Universidad Nacional de Río Cuarto, 2009 – 2010, Vol. X/ XI. <http://www.unrc.edu.ar/publicar/borradores/Borradores.htm>
- BOUCHINDHOMME, Ch., “Limites et présupposés de l’herméneutique de Paul Ricoeur”, en BOUCHINDHOMME, CH. y ROCHLITZ, R. (Comp.): *«Temps et Récit» de Paul Ricoeur en débat*, Editorial Du Cerf, París 1990.
- BREMOND, C., “Le rôle, l’intrigue et le récit”, en BOUCHINDHOMME, CH. y ROCHLITZ, R. (comp.), *Temps et Récit, de Paul Ricoeur en débat*, Édit. Du Cerf, París 1990.

- BRETON, S., “Sur l’ordre métaphoral”, en GREISCH, J. y KEARNY, R. (eds.), *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Édit. Du Cerf, París 1991.
- BUBNER, R., “De la différence entre historiographie et littérature”, en BOUCHINDHOMME, CH. Y ROCHLITZ, R. (Comp.): *Temps et Récit» de Paul Ricoeur en débat*, Édit Du Cerf, París 1990.
- CALVO MARTINEZ, T., “Del símbolo al texto” en CALVO MARTÍNEZ, T. y AVILA CRESPO, R. (Eds.): *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación - Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur-*. Anthropos, Barcelona 1991.
- CARR, D., “Epistémologie et ontologie du récit”, en GREISCH, J. y KEARNY, R. (eds.), *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Edit. du Cerf, París 1991.
- CASAROTTI, Eduardo, “Ricoeur, Paul. La constitución narrativa de la identidad personal”, *Colección filósofos de hoy VI*. 1999. www.chasque.net/frontpage/
- CASTELLO, Santiago, “Sí mismo como otro. Hacia una recuperación del sujeto”, Universidad Católica de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2002. www.ucc.edu.ar/paginas/.../Si.
- COLIN, P., “Herméneutique et philosophie réflexive”, en GREISCH, J. y KEARNY, R. (eds.), *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Édit. Du Cerf, París 1991.
- CONILL, Jesús, “Experiencia hermenéutica de la alteridad”, en *En-claves del pensamiento*, México 2008, Diciembre, Vol. 2. No.4.
- CONTRERAS TASSO, Beatriz, “Los desafíos éticos en la era del conocimiento científico-técnico según la óptica de Paul Ricoeur”, en *Veritas*, Pontificia Universidad Católica de Chile, marzo de 2014, pp. 9-27. www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-92732014000100001
- DASTUR, F., “De la Phénoménologie transcendantale à la Phénoménologie herméneutique”, en GREISCH, J. y KEARNEY, R. (eds.): *Paul Ricoeur*, Les Ed. du Cerf, París 1991.
- DIAZ COSTA, M., “A Lógica do Sentido na Filosofia Hermenêutica de Paul Ricoeur”, en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1990, Tomo XLVI, Enero-Marzo.
- DÍEZ FISCHER, F. M., “La hospitalidad lingüística. ¿A quién hospeda, quién traduce?”, en *XXI Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica* (28-30

septiembre), Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Buenos Aires. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/hospitalidad-linguistica-quien-hospedatraduce.pdf>.

DOMINGO MORATALLA, Tomás, “Creatividad, ética y ontología. La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur”, 1995.

_____, “La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur: mundo de la vida e imaginación”, en *Investigaciones Fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, UNED, Madrid, nº 3, 2001.

_____, “Del sí mismo reconocido a los estados de paz. Paul Ricoeur: Caminos de hospitalidad”, en *Pensamiento, Revista de investigación e información filosófica*, 2006, Vol. 62. No. 233, Mayo-Agosto, pp. 203-230.

_____, “Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética”, en *Veritas, Seminario Pontificio Mayor San Rafael*, Valparaíso Chile 2007, Vol. II, No. 17. pp. 281-312.

DUNPHY, J., “L’héritage de Dilthey” en GREISCH, J. y KEARNEY, R. (eds.), *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Édit. Du Cerf, París 1991.

ESQUIROL I CALAF, J. M., “Entrevista a Paul Ricoeur”, en *Rev. El Ciervo*, Barcelona 1991, mayo, p.19.

ESTANQUEIRO ROCHA, A., “Hermenêutica e Estruturalismo”, en *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga 1990, Tomo XLVI, Enero-Marzo.

ETXEBERRIA MAULEON, X., “El pensamiento de Paul Ricoeur en torno a la violencia”, en *Paideia -Revista de Filosofía y Didáctica filosófica-*, Madrid 1994, p. 25.

FALQUE, Emmanuel, “¿Es fundamental la hermnéutica?”, texto leído en el Cincuentenario del Coloquio Castelli, traducción del alemán por Martha González de Díaz y Jorge Aurelio Dáz, Instituto Católico de París, en *Ideas y valores* Vol, LXII, No. 152, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 7 de enero de 2011, pp. 199-213.

FRAISSE, Paul, “Les Murs blancs. Mes souvenirs”, texto dactilografiado remitido a Dosse, F.

- GABILONDO, A., “La intriga y la trama: la Poética de Aristóteles”, en CALVO MARTÍNEZ, T. y AVILA CRESPO, R. (Eds.): *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación* -Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur-, *Anthropos*, Barcelona 1991.
- GABRIEL, Silvia Cristina, “Elementos para una teoría política en Paul Ricoeur”, en *Revista Latinoamericana de filosofía*, vol.32 no.2, Buenos Aires 2006
- GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique, “Sí mismo para otro. Un debate sobre ética e identidad en Emmanuel Lévinas y Paul Ricoeur”, en *Franciscanum, Revista de Ciencias del Espíritu*, Bogotá 2013, Vol. 55, No. 159, Enero-Junio.
- GOLDTHORPE, R., “Ricoeur, Proust and the aporias of time”, en WOOD, D. (Ed.): *On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*, Routledge, New York 1991.
- GREISH, J., “Empêchement et intrigue. Une phénoménologie pure de la narrativité est-elle concevable”, en AA.VV., *Paul Ricoeur: Temporalité et Narrativité. Etudes Phénoménologiques*, Editorial Ousia, Bruxelles 1990, p. 11.
- _____, “La métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion” en GREISCH, J. y KEARNY, R. (eds.), *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Édit. Du Cerf, París 1991.
- _____, “Paul Ricoeur. Vers quelle reconnaissance?” En *Revue de métaphysique et de morale*, Institut Catholique de Paris, 2006/2, n° 50.
- GRONDIN, J., “L’herméneutique positive de Paul Ricoeur. Du temps au récit” en BOUCHINDHOMME, CH. y ROCHLITZ, R. (Comp.): «*Temps et Récit*» de *Paul Ricoeur en débat*, Édit. Du Cerf, París 1990.
- HENRIQUES, F., “A significação ‘crítica’ de Le volontaire et l’involontaire”, en *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga 1990, Tomo XLV I, Enero-Marzo.
- HENRY, M., “Ricoeur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie” en GREISCH, J. y KEARNEY, R. (eds.): *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Édit. Du Cerf, París 1991.
- HERRERÍAS GUERRA, Lucía., “Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica de Paul Ricoeur”, en *Editrice Pontificia Università Gregoriana*, Roma 1996.
- IHDE, D., “Text and the new hermeneutics” en WOOD, D. (Ed.): *On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation*, Routledge, New York 1991.

- JERVOLINO DOMENICO, "The Cogito and the Hermeneutics: the question of the Subject in Ricoeur", Trans. GORDON POOLE, Dordrecht, Kluwer Academy Publishers, 1990.
- _____, "Herméneutique de la praxis et éthique de la libération", en GREISCH, J. y KEARNY, R. (eds.), *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Édit. Du Cerf, Paris 1991.
- _____, "Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine", *Editorial Ellipses*, Paris 2002.
- KEARNEY, R., "Between tradition and utopia: The hermeneutical problem of myth", en WOOD, D. (Ed.): *On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation*. Routledge, New York 1991.
- _____, "L'imagination herméneutique et le postmoderne", en GREISCH, J. y KEARNY, R. (eds.): *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*. Éd. du Cerf, Paris 1991.
- _____, "Pour une éthique narrative: un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricoeur", en GREISCH, J. y KEARNY, R. (eds.): *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*. Éd. Du Cerf, Paris 1991.
- _____, "Temps historique et temps cosmique" en AA.VV.: *Paul Ricoeur: Temporalité et Narrativité. Etudes Phénoménologiques*. Editorial Ousia, Bruxelles 1990.
- KEMP, P., "Un 'oubli' dans la philosophie politique de Ricoeur", en GREISCH, J. y KEARNY, R. (eds.): *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*. Éd. du Cerf, Paris 1991.
- KLEMM, D. E., "The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur. A Constructive Analysis", Bucknell University Press, Londres, Toronto 1983.
- LADRIERE, J., "Herméneutique et épistémologie" en GREISCH, J. y KEARNY, R. (eds.): *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*. Éd. du Cerf, Paris 1991.
- LEENHARDT, J., "Herméneutique, lecture savante et sociologie de la lecture" en BOUCHINDHOMME, CH. y ROCHLITZ, R. (Comp.): *Temps et Récit, de Paul Ricoeur en débat*. Éd. Du Cerf, Paris 1990.
- LOWE, W. J., "Mystery of the Unconscious. A Study in the thought of Paul Ricoeur", The Scarecrow Press, New Jersey 1977.

- MACEIRAS FAFIÁN, M., “Hermenéutica y estructura a través de la obra de Paul Ricoeur”. (Tesis Doctoral- extracto). Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, Madrid 1974.
- _____, “Presentación a la edición española”, en RICOEUR, P.: *Tiempo y Narración I: configuración del tiempo en el relato histórico*, Cristiandad, Madrid 1987.
- _____, “Paul Ricoeur: una ontología militante”, en CALVO MARTÍNEZ, T. y AVILA CRESPO, R. (Eds.): *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación - Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur-*. Anthropos, Barcelona 1991.
- _____, “Hermenéutica del simbolismo religioso”, en “*Paideia*” -Revista de Filosofía y Didáctica filosófica-. Madrid 1994, p. 25.
- _____, “Verdad, interpretación y comunicación”, en AGÍS VILLAVERDE, M. (Ed.): *Horizontes de la Hermenéutica*. Servicio de Publicaciones USC, 1998.
- _____, “Evocación de Paul Ricoeur: Transcendencias de la memoria”, en *Pensamiento, Revista de investigación e información filosófica*, 2006, Vol. 62. No. 233, mayo-agosto, pp. 203-230.
- _____, y TREBOLLE BARRERA, J. “La hermenéutica contemporánea”. Editorial Cincel, Madrid 1990.
- MADISON, G. Br., “Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur”. Édit. Du Seuil, París 1985. (Trad. esp. de E. López Castellón, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1976.
- MARCONDES CESAR, C. (Org.), “Paul Ricoeur. Ensaio”. Editorial Paulus, São Paulo 1998.
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Alfredo, “Recepción de Paul Ricoeur en español: Bibliografía en Castellano”, en *Ideas y Valores*, Bogotá 2005, No. 127, abril.
- MASIA CLAVEL, J., “Proyecto, deber y riesgo: la dialéctica entre el sí mismo y el otro en la ética de Paul Ricoeur”, en *Paideia-Revista de Filosofía y Didáctica filosófica-*, Madrid 1994, p. 25.
- _____, et al., “Lecturas de Paul Ricoeur”. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1998.
- MEITINGER, S., “Entre ‘intrigue’ et ‘métaphore’: la poétique de P. Ricoeur devant la spécificité du poème”, en GREISCH, J. Y KEARNY, R.: *Paul Ricoeur: Les*

- métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle.* Édit. Du Cerf, París 1991.
- MENA, Patricio, “Unidad, atestación y testimonio en la obra de Paul Ricoeur”, en *Persona y Sociedad* Vol. XX, No 1, Universidad Alberto Hurtado, 2006, pp.75-91.
- MEYER, U., “Paul Ricoeur. Die Grundzüge seiner Philosophie; ein-Fach” Verlag, Aachen 1991.
- MONGIN, O., “Les paradoxes du politique”, en CALVO MARTÍNEZ, T. y AVILA CRESPO, R. (Eds.): *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación - Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur-*. Anthropos, Barcelona 1991.
- _____, “Paul Ricoeur”. Éd. du Seuil, París 1994.
- MORGADO HELENO, J., “Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur”. Instituto Piaget, Lisboa 2001.
- MUÑOZ TRIGUERO, I., “A propósito de la concepción del símbolo en Paul Ricoeur y D. Cassirer. (Simbolismo, simbolicidad y simbolización)”, en CALVO MARTÍNEZ, T. y AVILA CRESPO, R. (Eds.): *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur-*. Anthropos, Barcelona 1991.
- NAVARRO CORDON, J. M., “Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica del pensamiento de Paul Ricoeur”, en CALVO MARTÍNEZ, T. y AVILA CRESPO, R. (Eds.): *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación -Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur-*. Anthropos, Barcelona 1991.
- _____, “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”, en *Revista de filosofía de la Universidad Complutense*. Anthropos, Barcelona 1991.
- NESCHKE-HENTSCHKE, A., “Le texte sur l’herméneutique de F. D. Schleiermacher de 1809-1810”, en GREISCH, J. y KEARNY, R.: *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique.* Édit. Du Cerf, París 1991.
- NÉSPOLO, Jimena, “El problema de la identidad narrativa en la filosofía de Paul Ricoeur”, *Orbis Tertius*, 12(13). ISSN 1851-7811. 2007. <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/>.

- NKERAMIHIGO, Th., "L'homme et la transcendance. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur", en *Lethielleux-Culture et vérité*, París-Namur 1984.
- OJEDA PÉREZ, Robert y LIZCANO ROA, Julie Paola, "Construcción de identidad desde las narraciones con una perspectiva psiohistórica", en *Revista Aletheia*, Vol. 7, No. 2, 2013, pp. 12-29.
- OLIVEIRA FERNANDEZ, A., "De: Paul Ricoeur. Sujeito e ética". Editorial Appacdm, Distrital de Braga 1996.
- PALACIO, Marta y CASTELLO, Santiago, "Sí mismo como otro Hacia una recuperación del sujeto", Universidad Católica de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades Cátedra de Filosofía de la Historia, 2002.
- PEÑALVER GOMEZ, P., "La fenomenología hermenéutica ante la aporética de los dos tiempos", en CALVO MARTÍNEZ, T. y AVILA CRESPO, R. (eds.): *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación -Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, Anthropos, Barcelona 1991.
- PÉREZ, Gabriel Jaime, "La relación entre ética y comunicación en *Sí mismo como otro* respecto a las categorías de verdad, libertad y justicia", en Universidad Javeriana Colombia Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo 2009 - pp. 723-741.
- PEREZ DE TUDELA Y VELASCO, J., "Desvelamiento y revelación: el círculo hermenéutico en Paul Ricoeur", en CALVO MARTÍNEZ, T. y AVILA CRESPO, R. (Eds.): *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación - Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur-*, Anthropos, Barcelona 1991.
- PEREZ TAPIAS, J. A., "Utopía y escatología en P. Ricoeur", en CALVO MARTÍNEZ, T. y AVILA CRESPO, R. (Eds.): *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación -Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur-*. Anthropos, Barcelona 1991.
- PETITDEMANGE, G., "Récit biblique et détresse du présent", en CALVO MARTÍNEZ, T. Y AVILA CRESPO, R. (Eds.): *Paul Ricoeur: Los caminos de*

- la interpretación -Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur-*. Anthropos, Barcelona 1991.
- PINTOR-RAMOS, A., “Paul Ricoeur y la Fenomenología”, en CALVO MARTÍNEZ, T. y AVILA CRESPO, R. (Eds.): *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación -Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur-*. Anthropos, Barcelona 1991.
- PONCE DE LEÃO, Paula, “El hombre, mediación imperfecta. La hermenéutica del sí en la obra de Paul Ricoeur”, en *Revista Agora. Papeles de Filosofía*, Universidad de Santiago de Compostela, nº 25/2, 2006.
- _____, “Hermenêutica e crise no pensamento contemporâneo. Ricoeur e a filosofia europeia”, en AGÍS VILLAVARDE, M. et al. (eds.), *Las raíces del humanismo europeo y el Camino de Santiago, Actas de los X Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago y del Congreso Internacional*, Universidad de Santiago de Compostela 2011.
- PORÉE, J., “Gabriel Marcel et Paul Ricoeur. Une fidélité créatrice”, en AA.VV.: *A Filosofía de Paul Ricoeur*, Ariadne Ed., Coimbra 2006, p. 329.
- RAGON, Marc, “L'analyse de Ricoeur: ‘De l'interprétation’”. 1995.
- RASMUSSEN, D. M., “Mythic-Symbolic Language and philosophical Anthropology. A constructive interpretation of the thought of Paul Ricoeur”, en M. NIJHOFF, La Haya 1971.
- REAGAN, Ch. E., “L’herméneutique et les sciences humaines”, en GREISCH, J. y KEARNY, R. (eds.): *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Édit. Du Cerf, París 1991.
- RÉE, J., “Narrative and philosophical experience”, en WOOD, D. (Ed.): *On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation*. Routledge, New York 1991.
- RENAUD, M., “O discurso filosófico e a unidade de verdade nas primeiras obras de P. Ricoeur”, en *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga 1990. Tomo XLV, Enero-Marzo.
- REYES MORAL, Agustín, “¿Una teoría de la accipon sin agente? Las críticas de Ricoeur a Davidson y sus posibles matices”, en *Revista Actio* No, 9, Noviembre de 2007, pp. 123-149.
- RIVEROS CRUZ, Mario Ancízar, “Paul Ricoeur y Primo Levi: identidad narrativa y testimonio”, Universidad del Rosario, agosto de 2011 en repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/2683/7928851320

- RIZO-PATRÓN, Rosemary, “Paul Ricoeur, lector de Husserl: En las fronteras de la fenomenología”, en *Actas de las Terceras Jornadas de Fenomenología y Herenética, en Estudios de filosofía* No 6, PUCP/Instituto Riva Agüero, Lima 2007.
- ROCHLITZ, R., “Proposition de sens et tradition: l’innovation sémantique selon Paul Ricoeur”, en BOUCHINDHOMME, CH. y ROCHLITZ, R. (Comp.): *Temps et Récit de Paul Ricoeur en débat*. Édit. Du Cerf, París 1990.
- RODRIGUEZ BUIL, F. J., “Paul Ricoeur y la postmodernidad (Hermenéutica y esperanza para unos tiempos de crisis)”, en *Paideia-Revista de Filosofía y Didáctica filosófica*-, Madrid 1994.
- RUBIO FERRERES, J. M., “Lenguaje religioso y hermenéutica filosófica”, en CALVO MARTÍNEZ, T. y AVILA CRESPO, R. (Eds.): *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación -Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur-*, Anthropos, Barcelona 1991.
- RUBIO TOVAR, Joaquín, “Cervantes, Ortega y Ricoeur o la vida como relato”, en *Actas del XIV Simposio de la Sociedad española de literatura general y comparada*. Nuevo Siglo, S. L., Madrid 2004.
- SALAZAR-FERRER, O., “Hassard et herméneutique”, en GREISCH, J. y KEARNY, R. (eds.): *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Édit. Du Cerf, París 1991.
- SAMONÀ, L., “Ermeneutica e attestazione in P. Ricoeur”, en AGÍS VILLAVARDE, M. (Ed.): *Horizontes de la Hermenética*. Servicio de Publicaciones USC, 1998.
- SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, Francusco Xavier, “Estima de sí y alteridad. Una reflexión a partir de Paul Ricoeur y Emmanuel Lévinas”, en *Franciscanum*. Vol. LV, No. 160, julio-diciembre, 2013, pp. 111-133.
- SAUDAN, A., “Herméneutique et sémiotique: intelligence narrative et rationalité narratologique”, en GREISCH, J. y KEARNY, R. (eds.): *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*. Édit. Du Cerf, París 1991.
- SCHNEIDER, M., “Eros tragique”, en GREISCH, J. y KEARNY, R. (eds.): *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Édit. Du Cerf, París 1991.

- SILVA ARÉVALO, Eduardo. S. J. "Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica", en *Revista Teología y vida*. Pontificia Universidad Católica de Chile, 2005, Vol. XLVI, pp. 167-205.
- _____, "Poética y atestación en Paul Ricoeur", en *Taller de Letras*, NE2, Universidad Alberto Hurtado, 2012, pp. 51-71
- SIRGADO GANHO, M. de L., "Paul Ricoeur e Gabriel Marcel", en *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga 1990. Tomo XLVI, Enero - Marzo.
- STEVENS, B., "En guise d'introduction: l'évolution de la pensée de Paul Ricoeur au fil de son explication avec Husserl", en *Paul Ricoeur: Temporalité et Narrativité; Etudes Phénoménologiques*. Editorial Ousia, Bruxelles 1990.
- SUÁREZ R. Juan Camilo, "El concepto de texto en Paul Ricoeur y su relación con la lírica breve contemporánea" en *Revista Co-herencia*, Medellín, Vol. 7, No. 12, junio de 2010, pp. 117-130.
- SUMARES, M., "Acerca de uma tese ricoeuriana", en *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga 1990. Tomo XLVI, Enero - Marzo.
- TRIANA ORTIZ, Manuel, "La promesa como tema ético. Anotaciones sobre la promesa según el pensamiento de Paul Ricoeur". Universidad de Costa Rica, San José 1999, XXXVII, 1999.
- VALDÉS, M. J., "En torno a la filosofía y a la teoría de la literatura de P. Ricoeur", en AGÍS VILLAVERDE, M. (Ed.), *Horizontes de la Hermenéutica*, Servicio de Publicaciones USC, 1998.
- VANHOOZER, K. J., "Philosophical antecedents to Ricoeur's Time and Narrative", en WOOD, D. (Ed.): *On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation*. Routledge, New York 1991.
- VANSINA, F.D., "Bibliographie de Paul Ricoeur. Compléments jusqu'en 1990", en *Revue philosophique*. Louvain 89, mayo de 1991. pp.43-284.
- VIVEROS, Alejandro, "El sabotaje como intuición filosófica: Una perspectiva hermenéutica desde América colonial". Universidad de Chile, en *Mutatis Mutandis*, 2012, Vol. 5, No. 2. pp. 334-369.
- VILLELAPETIT, M., "D'Histoire et Verité à Temps et Récit: la question de l'histoire", en GREISCH, J. y KEARNY, R. (eds.): *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle. Édit. Du Cerf, París 1991.

- WHITE, H., "The metaphysics of narrativity: Time and symbol in Ricoeur's Philosophy of History", en WOOD, D. (Ed.): *On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation*. Routledge, New York 1991.
- WOOD, D., "Introduction: interpreting narrative", en WOOD, D. (ed.): *On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation*. Routledge, New York 1991.
- ZAPATA, Guillermo, S. J., "Ética, fenomenología y hermenéutica en Paul Ricoeur", en *Universitas Philosophica*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2006, No. 47, Diciembre.
- _____, "La hermenéutica política de Paul Ricoeur", en *Universitas Philosophica*, Bogotá 2012, 59. Año 29. Julio – Diciembre, pp. 267-281.

C. Bibliografía general

- AGÍS VILLAVERDE, M., *Caminantes. Un itinerario filosófico*, Fundación E. Mounier, Madrid 2013.
- AGÍS VILLAVERDE, M., BALIÑAS FERNÁNDEZ, C. y PASTORIZA ROZAS, J.L. (eds.): *20 años de Filosofía en camino*, Ed. SIFA, Fundación Isla Couto, Vigo 2014.
- AGÍS VILLAVERDE, M. y RÍOS VICENTE, J. (eds.): *Filosofía del Camino y el Camino de la Filosofía. Actas de los V Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Servicio de Publicaciones de la USC, 2001.
- ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires 2003.
- _____, *Sobre la violencia*, Editorial Joaquín Mortiz, México 1970.
- _____, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona 1995.
- _____, *Crisis de la República*, Taurus, Madrid 1998.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Introducción, traducción y notas de Jose Luis Calvo Martínez, Alianza Editorial S.A., Madrid 2005.
- BALIÑAS FERNÁNDEZ, C.: "Datos biográficos y formación inicial", en MOKCHNACHEVA, Marina (ed.), *Agustín Dosil Maceira. Científico, educador, líder social*, Col. Científicos del Mundo, Ed. Familias Mundi, Santiago de Compostela 2013, pp. 25-32.
- BARCO ANDRADE, Alicia, *El sentido antropológico del encuentro, la hospitalidad y la amistad*, 2005. www.boulesis.com/didactica/documentos/
- BLACK, Max, *Models and Metaphor*, Cornell University Press, 1962. (Trad. esp. de V. Sánchez de Zavala *Modelos y Metáforas*, Ed. Tecnos, Madrid 1966).

- BOLTVINIK, Julio, *Evaluación crítica del enfoque de 'capabilities' de Amartya Sen*. Primera Parte, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Ciesas-Occidente, Guadalajara 2005.
- BUILES CORREA, María Victoria, y otros, *El reconocimiento como hilo que teje eudaimonía (felicidad y virtud (areté), en Revista de la universidad Católica del Norte-Colombia*, 2011, No. 33, Mayo-Agosto.
- BURGOS, Juan Manuel, *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*, Ediciones Palabra, Madrid 2000.
- BURGOS, Juan Manuel, *Introducción al personalismo*, Ediciones Palabra, Madrid 2012.
- COLETTE, Jacques, *L'Existentialisme*, col. Que sais-je?, PUF, Paris 1994.
- COLODRO R., Max, *Esencia, intencionalidad y tensión en la fenomenología de Husserl*, Revista de Observaciones filosóficas, 2006.
www.observacionesfilosoficas.net/fenomenologiamax.html
- DÍAZ, C. y MACEIRAS, M., *Introducción al personalismo actual*, Editorial Gredos, Madrid 1975.
- DÍAZ, Carlos, *Clásicos básicos del personalismo. Emmanuel Mounier I. Textos Inéditos*. Instituto Emmanuel Mounier. Edición para uso interno del I. E.M. 2da Edición, Enero de 1991. p. 2.
- DÍEZ CUESTA, Margarita, *Introducción al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Tórculo Arte Gráficas, Santiago de Compostela 1992.
- DOMINGO MORATALLA, Agustín, *Clásicos básicos del personalismo. No. 8, Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur: esperanza militante y creatividad reflexiva*. Instituto Emmanuel Mounier, Madrid 1991.
- DOMÍNGUEZ PRIETO, Xosé Manuel, *Familia y militancia en Emmanuel Mounier*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, año XVII, 2004.
- DOSIL, MACEIRA, Agustín, "Manifiesto Compostela 2010", en AGÍS VILLAVERDE, M., DOSIL MACEIRA, A. y OREJA AGUIRRE, M. (eds.), *Las raíces del humanismo europeo y el Camino de Santiago. Actas de los X Encuentros internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago y del Congreso internacional*, Universidad de Santiago de Compostela 2011.
- DURÁN CASAS, Vicente, et alii, *Problemas de filosofía de la Religión desde América Latina. La religión y sus límites*, Siglo del hombre editores, Bogotá 2004.

- HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana. Ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales*, Traducción de Vicente Viquería, Diputación de Albacete 2001.
- KANT, Emmanuel, *Crítica de la razón pura y prolegómenos a toda metafísica futura*, Librería “El Ateneo” editorial, Buenos Aires 1950.
- _____, *Crítica de la razón práctica. Crítica del juicio. Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, El Ateneo Editorial, Buenos Aires 1951.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Trad. de Daniel E. Guillot, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002.
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Traducción de María Esmeralda García. Segunda Edición. Capítulo XXVII, Editor Nacional, Madrid 1980.
- LUPIÁÑEZ TOMÉ, Isabel, “La filosofía de la alteridad en E. Lévinas”, en *Revista Innovación y Experiencias educativas*, Granada 21/8/2009.
- MADARIAGA, Salvador de, *Bosquejo de Europa*, Ediciones Encuentro, Madrid 2008.
- MARCEL, Gabriel, *El misterio del ser*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1964.
- _____, *Diario metafísico, (1928-1933)*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1969.
- _____, *Homo viator. Prolegómenos una metafísica de la esperanza*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2005.
- MELICH, Joan Carles, *Narración y hospitalidad*, en *Análisis*, 2000, 25. pp. 129-142.
- MENA MALET, Patricio, “Consentir y narrar la vida”, en *Veritas*, Valparaíso 2014, No. 30, Marzo.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Ed. Península, Barcelona 2000.
- MOKCHNACHEVA, Marina (ed.), *Agustín Dosil Maceira. Científico, educador, líder social*, Col. Científicos del Mundo, Ed. Familias Mundi, Santiago de Compostela 2013.
- MONGIN, O, *As fronteiras da filosofia*, Instituto Piaget, Lisboa 1997.
- MOUNIER, Emmanuel, *El personalismo*, Editorial El Buho, Bogotá 1981.
- _____, *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y cristianismo*, Ediciones Taurus, Madrid 1976.
- NABERT, J., *La philosophie réflexive*, en *L'Encyclopédie Française*, vol. 19, p. 19.04-14, Larousse, 1957. Reeditado en PUF, París 1992.
- NEGRO, Dalmacio, *Lo que Europa debe al cristianismo*, Unión Editorial, Madrid 2007.
- PASTORIZA ROZAS, J.L.: “A xeración SIFA no pensamento galego”, en AGÍS VILLAVARDE, M., BALIÑAS FERNÁNDEZ, C. y PASTORIZA ROZAS, J.L.

(eds.): *20 anos de Filosofía en camino*, Ed. SIFA, Fundación Isla Couto, Vigo 2014.

PORTOCARRERO FERREIRA DA SILVA, M. L. (coord.), *Mal, símbolo e justiça*.
Facultade de Letras, Universidade de Coimbra, 2001.

RUIZ, Antonio, *Clásicos básicos del personalismo. No. 3. Introducción al pensamiento de Emmanuel Mounier II*, Instituto Emmanuel Mounier, 1990.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001.

SECO PÉREZ, José, *Clásicos básicos del personalismo. No. 4. Introducción al pensamiento de Gabriel Marcel*, Instituto Emmanuel Mounier, 1990.

TRACY, David, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Editorial Trotta, Madrid 1997.

URABAYEN PÉREZ, Julia, *La concepción de Gabriel Marcel acerca de la persona y la dignidad personal*, Universidad de Navarra, 1997.

